

Bistand på lokale premisser

*Utfordringer i møtet mellom en sherpalandsby og
et kapitalistisk samfunnssystem*

Karoline Myklebust



Masteroppgave ved sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Dato: 22.05.2014



Karoline Myklebust

22.05.2014

Bistand på lokale premisser

Karoline Myklebust

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: CopyCat, Forskningsparken, Oslo

Sammendrag

Denne studien baseres feltarbeidet jeg utførte våren 2012 i Nepal blant sherpaene fra Rolwaling, en høytliggende dal nordøst for Kathmandu, langs grensen til Tibet. Med et fokus på urbaniseringen i Nepal, har økende turisme og lønnet arbeid gitt større innsikt i en enklere hverdag og bedre velstand, som har ført til at flere av sherpaene fra Rolwaling, i dag bor i Kathmandu. Den isolerte Rolwaling-dalen, er i dag truet av avfolkning. Av to hundre beboere i Rolwaling i 1974 er det i dag kun rundt femti igjen som bor i dalen permanent. Derimot bor det over trehundre sherpaer fra Rolwaling i et distrikt i utkanten av Kathmandu kalt Boudha, der de har bosatt seg i samme nabolag de selv omtaler som «Rolwaling Village». Av en av flere utviklingsprosjekter i Nepal (se for eksempel utviklingsfondet) har jeg fokusert på det norske bistandsprosjektet, Rolwaling Foundation, etablert av forfatter og fjellklatrer Jon Gangdal i samarbeid med sherpaene fra Rolwaling. Gangdal som kjenner godt til Rolwaling-sherpaene, har grunnlagt stiftelsen med en hensikt i å hindre avfolkning i fjellandsbyen ved å tilrettelegge for institusjoner der et nylig utbygget samfunnshotell er ment skal betale for utgiftene til driften av institusjonene og samtidig etablere arbeidsplasser for de boende i dalen. Med dette mener stiftelsen vil bidra i å redde en av de mest tradisjonelle gjenværende sherpalandsbyen som nesten har stått urørt av turismens pangstart på femti-tallet. I dag har denne utviklingsprosessen skapt konflikter i Rolwaling-dalen da institusjonene siden oppstarten har stått stengt, og det har vakt mistanker rundt stiftelsens intensjoner og eierskap. Jeg har valgt å fokusere på hvordan konflikten oppstår, og har derfor utført feltarbeidet både i Kathmandu og i Rolwaling-dalen. Ved å gå dypere inn på endringer i sherpaenes forståelse av deres etnisitet i møtet med et multikulturelt Kathmandu de ønsker å løsrive seg fra, kan det tenkes at utviklingstiltakene er en ide som har startet i møtet med noe annet. Jeg stiller dermed spørsmål rundt hvem bistanden er rettet mot, sherpaene i Rolwaling eller sherpaene i Kathmandu? I Rolwaling retter jeg fokuset mot sherpaenes ontologiske forståelse av seg selv i verden, ved å gi landskap og hus en større mening. Denne innsikten er nødvendig da buddhismen er sterkt knyttet til sherpaenes hverdag, og deres samfunnsorganisering. Med dette kan jeg identifisere et offentlig- og privat felt, som en av de viktigste faktorene for konflikten rettet mot Rolwaling Foundation. Jeg opplevde at kritikken var kulturelt betinget og gikk ikke overens med stiftelsens fremgangsmåte og den vestlige ideen om en offentlig instans, ikke langt unna det vil kaller for et velferdssamfunn.

Forord

Når alt kommer til alt, er dette et prosjekt i seg selv jeg aldri kunne gjennomført på egenhånd, der en rekke fantastiske mennesker har bidratt til at dette til slutt ble svart på hvitt. Først og fremst vil jeg takke min flotte vertskapsfamilie, både i Kathmandu og i Rolwaling, som tok meg imot med åpne armer som en del av deres private familie, og med den iveren for å lære og vise meg deres unike kultur. Vertskapsfamilien ble ikke bare mine hovedinformanter men en trygg base under hele oppholdet; Tusen takk! I tillegg møtte jeg også en rekke andre fremtredende personer og familier som jeg i dag anser som nære venner livet ut. Jeg vil takke for deres åpenhjertighet og varme, og all den hjelpen jeg har fått.

Jon Gangdal var kjernen for ideen om å studere sherpaene i Rolwaling. Gjennom hans mange års vennskap med sherpaene gjorde han de mulige koblingene som skulle til for å få tilgang til informasjon. Denne hjelpen, og våre samtaler både i Norge og Nepal, setter jeg umåtelig pris på. Takk til pappa som gang på gang leser og skryter når jeg ber han lese og skryte. Og selvfølgelig takk til mammas positive ord og motivasjon. Mamma og pappa; dere er min inspirasjonskilde. Takk til min gode venn Jon Nyquist som bidro med korrektur og tips, og Heidi Fjeld som jevnt ga regionale litteraturtips. Jeg vil også takke veileder Arve Sørum for mange gode råd, grundige veiledninger og tålmodighet. En stor takk går til klassekullet bestående av et unikt og særegent godtfolk som jeg håper blir mine fremtidige gode venner. Tusen takk for behagelige avbrekk, vittige samtaler og samholdet vi klarte å skape. Ikke minst; mine aller næreste venner, foreldre og brødre og min fantastiske kjære samboer som hele veien har engasjert seg og heiet meg frem. Jeg ville aldri vært dere foruten. En siste takk går til Sigur Rós, som ga Himalaya et vakkert lydbilde gjennom mine mange og lange ferder i fjellet.

Innholdsfortegnelse

Kapittel 1: Introduksjon	2
Tema og problemstilling	4
Metodisk fremgangsmåte	6
«Multisited» feltarbeid	6
Deltakende Observasjon	7
Tilgang og Posisjonering	7
Etiske vurderinger	10
Oppgavens forløp og teoretisk innfallsvinkel	10
Kapittel 2: Kontekst- Stedet, urbanisering og endring av sherpaidentiteten	14
Innledning	14
Nepals utvikling etter 1950	14
Hvem er Sherpaene?	15
Rolwaling-Dalen	17
Historisk og økonomisk utvikling	18
Turismens inntog og endring av sherpaidentiteten	21
«Rolwaling Village»	25
Rolwaling Foundation	32
Motivasjon, prosessen og målet	33
Kritiske spørsmål	34
Avslutning	35
Kapittel 3: Sherpaenes ontologi	37
Innledning	37
Tibetansk Buddhisme	37
Den beskyttede dalen	40
Rolwalings Religiøse historie	40
Religiøst landskap - monumenter og hellige landområder	41
Det private huset	45
Husets kosmos	49
Huset som beskyttelse	52
Avslutning	55
Kapittel 4: Økonomiske felt av ulik skala	57
Innledning	57
Sosialt System - Privat og Offentlig Felt	57
Økonomisk antropologi	58
Jordbruket i Rolwaling - <i>Transhumance</i>	60
Privat Felt	62
Økonomisk organisering - Slektenskap	62
Husholdet - en grunnleggende økonomisk enhet	64
Næringsgrunnlag	66
Offentlig Felt	74
Resiprositet	74
Samarbeid/samhold	77
Sjenerøsitet	80
Avslutning	84

Kapittel 5: Globaliseringens Paradokser	86
<i>Innledning</i>	86
Fra småskala - til storskalasamfunn	86
En overlappende og konfliktskapende global økonomi	89
Etnosentrisk utviklingsbegrep	89
Rolwaling Foundations Utfordringer	91
Nostalgisk tilknytning til Rolwaling-dalen	91
Konfliktskapende utviklingsprosess	93
Kapital, fysisk arbeidskraft og «synlig utvikling»	94
Privatisering i Nepal – en parallell til privat og offentlig felt	96
Vestlig resiprositet	98
konklusjon	100
Litteraturliste	103

Kapittel 1: Introduksjon

Jeg sitter på flyet og ser morgensolen stige opp og kaste lys fra øst mot den enorme fjellkjeden som ligger som en uoppnåelig vegg mot nord i det vi flyr inn mot fjellnasjonen Nepal. Piloten har annonsert landing innen førtifem minutter, og vi beveger oss sakte men sikkert mot den krystallhvite veggen som strekker seg så langt øye kan se fra øst til vest. Landskapet fra flyvinduet fremstår på én måte ubegrenset, uforutsigbart og farlig. Likevel oppleves det hele svært fredelig, beroligende og vakkert da det er kjent at fjellkjeden befinner seg i en tropisk sone med rododendronskoger helt opp mot 4000 moh som gir Himalaya en fargerik glød over seg. Jeg har av tidligere erfaring fått innsikt i at fjellene ikke bare er fjell, men guder og gudinner som både hinduismen og buddhismen tilber. Innimellom disse fjellene, i de dype og bratte dalene, bor det svært omtalte sherpafolket; kjent for sine legendariske bragder på verdens høyeste fjell, for deres tro mot tibetansk buddhisme og deres vennlige, fredelige og åpenhjertige vesen. I sin helhet gir fjellkjeden et blandet inntrykk av kaos og kontroll og det er nettopp disse motsetningene som gjør Himalaya så mektig!



Det er tidlig morgen og det ligger en tynn og fuktig tåke innimellom de bratte dalsidene. Grønne fjelltopper bryter tåken, og idet vi nærmer oss bakken kommer flere detaljer til syne. Vi har flydd fra Doha i Qatar, og entrer derfor landet fra sør. Landskapet under oss ligner

røtter som beveger seg som tykke blodårer mot det enorme Himalaya. Røttene er åser, og jeg vet at disse åsene kan ligge mellom 2000 og 3000 moh. Fra toppene ser jeg ulike mønstre som beveger seg nedover de bratte åssidene. Ett av dem ligner trappetrinn, det er åkre av ulik avling, og de svarte flekkene innimellom åkrene er hus. Et annet sandfarget mønster beveger seg i sikksakk fra bunn til topp. Det er veier, som binder de små ufremkommelige landsbyene sammen, mens i bunn av dalene er det enda flere svarte flekker som ligger tett i tett.

Dette området, sør for Kathmandu, er grønt i alle nyanser. Dersom jeg løfter blikket går den grønne fargen over i grått, og så hvitt, for det er slik toppen av verden ser ut. Mellom det frodige landskapet under meg og de hvite fjelltoppene mot nord er derimot sikten dårlig. Det ligger en tykk dis over noe som ligner et svært tettbebodd område. Det er Kathmandu, og disen er ren forurensning.



Jo nærmere bakken vi kommer jo dårligere blir sikten mot fjellene. Området under oss kommer til syne først når vi kun er et par titalls meter over bakken. Jeg har blitt fortalt at tidligere, for kun ti år siden, kunne en fint se Himalaya fjellkjeden fra Kathmandu. Enda ti år tidligere, var byen dekket av store landområder tilpasset dyrking. I dag, overalt, ligger firkantede husblokker tett i tett i ulike farger som danner et vagt bilde av byen. Det går for det meste i blått, rosa, grønt og lilla, helst i de lyse fargevariantene, som igjen er dekket av et

grått skjær av sot. Nyansene skaper for meg noe «styggvakkert», noe som skal forestille noe livlig, sunt og fargerikt, men som samtidig er prydet av støy, skitt og ekstrem fattigdom.

TEMA OG PROBLEMSTILLING

Beskrivelsen ovenfor gir et bilde av tendenser til urbanisering i Nepal, der bønder som tidligere har levd et liv som selvforsynte ikke lenger kan stå uten en pengeinntekt grunnet utviklingen i landet og dermed sett seg nødt til å flytte til hovedstaden Kathmandu (Bista, 1991, ss. 675-676; Muzzini & Aparicio, 2013). I dag er arbeidsmigrasjon et stort problem i Nepal da det resulterer i en overbefolket hovedstad som igjen fører til fattigdom, forurensning, korrupsjon og konflikter (Bista, 1991; Eriksen, 2010, ss. 239-240). Skildringen ovenfor er basert på nettopp denne tendensen og er det første som slår meg idet jeg entrer landet, som også er mitt hovedfokus for denne studien. Våren 2012 utførte jeg mitt feltarbeid i Nepal blant sherpaene fra Rolwaling, en høytliggende dal nordøst for Kathmandu, langs grensen til Tibet.

Arbeidsmigrasjon er også gjeldende for sherpaene som er bosatt i Himalaya fjellene i Nepal, der økende turisme og lønnet arbeid har gitt større innsikt i en enklere hverdag og bedre velstand. I Rolwaling der jeg utførte mitt feltarbeid er det enda flere elementer som bunner i Rolwaling-sherpaenes urbanisering de siste førti årene. Av to hundre beboere i Rolwaling i 1974 (Sacherer, 1977b, s. 39), er det i dag kun rundt femti igjen som bor i dalen permanent. Ifølge mine informanter bor det derimot over trehundre sherpaer fra Rolwaling i et distrikt i utkanten av Kathmandu kalt Boudha, der de har bosatt seg i samme nabolag de selv omtaler som «Rolwaling Village». I takt med den økende urbaniseringen er det satt i gang flere tiltak for å hindre bønder fra å flytte til byene, eller gi dem mulighet til å flytte tilbake igjen (Se for eksempel Utviklingsfondet, 2014). Jeg fokuserte på det norske bistandsprosjekt, Rolwaling Foundation, etablert av forfatter og fjellklatrer Jon Gangdal i samarbeid med sherpaene fra Rolwaling. Gangdal som kjenner godt til Rolwaling-sherpaene, har grunnlagt stiftelsen med en hensikt i å hindre avfolkning i fjellandsbyen ved å tilrettelegge for skole, helststasjon og mikrokraftverk. Et nylig utbygget samfunnshotell skal betale for utgiftene til de nye institusjonene og samtidig etablere arbeidsplasser for de boende i dalen. Ved at sherpaene får tilgang til institusjoner som kun er å finne i Kathmandu, mener stiftelsen at dette vil bidra i å redde en av de mest tradisjonelle gjenværende sherpalandsbyen som nesten har stått urørt av

turismens pangstart på femti-tallet (Gangdal, 2005). Rolwaling-sherpaene i Kathmandu, har i tillegg sagt seg villig til å gi slipp på storbylivet for å flytte tilbake til Rolwaling, dersom severdighetene faller på plass.

Med Gangdal som ansvarlig for stiftelsen i Norge, var Tshering, min hovedinformant, ansvarlig for alt praktisk arbeid med utbyggingen i Kathmandu. Han flyttet med sin familie fra dalen, på slutten av nitti-tallet, og har selv et personlig ønske om å dra tilbake når han blir eldre. Da jeg entret dalen under feltarbeidet, stod skolen, helsestasjonen, mikrokraftverket og samfunnshotellet ferdig. Problemet var at alt var stengt, og mikrokraftverket var delvis ute av funksjon. Jeg ble advart på forhånd at det vakte misnøye rundt tiltakene, men i løpet av oppholdet erfarte jeg at stiftelsen høstet mer kritikk enn jeg hadde forventet. Jeg fikk i tillegg et inntrykk av at sherpaene var lite villig til å ofre av sin tid til et samarbeid med stiftelsen slik de egentlig hadde gitt uttrykk for i 2005. Mens Gangdal skriver under sin fremdriftsplan at «det er typisk for sherpaene alltid å tenke på fellesskapets beste» (Gangdal, 2005), opplevde jeg tvert imot at fellesskapet var basert på strenge buddhistiske prinsipper med gjensidige gaveutvekslinger ved at giveren skaffer seg symbolsk kapital i form av karma, eller status. I denne «etiketten» inngår myter, tradisjoner og overtro som derimot kan danne distanse mellom husholdene (Ortner, 1978). Det private er altså individet og kjernefamilien og deres private fortjeneste. Utbyggingsprosessen i seg selv var uheldig for stiftelsene fremtidige suksess, ved at institusjoner ble bygget før infrastruktur. Det spekuleres i tillegg rundt samfunnshotellets eierskap og de ansvarliges intensjoner. Jeg opplevde at kritikken var kulturelt betinget og gikk ikke overens med stiftelsens fremgangsmåte og den vestlige ideen om en offentlig instans, ikke langt unna det vil kaller for et velferdssamfunn.

Hva skjer når et norsk bistandsprosjekt etablerer en offentlig økonomisk instans i en landsby der samfunnsorganiseringen er basert på resiprositetsforhold med grunnlag i buddhistisk ideologi? Jeg har så vidt nevnt at en slik global forbindelse har skapt konflikter på det lokale plan. På hvilken måte er dette fremtredende? Hvor oppstår konfliktene, og hvem er bistanden egentlig rettet mot?

METODISK FREMGANGSMÅTE

«Multisited» feltarbeid

I denne studien inngår et nærmere innblikk i historiske prosesser, endringer av identiteter politisk og økonomiske vanskeligheter der global økonomi etablerer nye skalaer som påvirker lokale tradisjonelle samfunnsorganiseringer (se også; Moore, 1999, s.10). Dette er årsaken for at sherpaene har flyttet på seg; for å ta del i en økonomi som kun har vært å finne andre steder enn i Rolwaling. Nå ønsker de som har flyttet å etablere tilsvarende økonomi i landsbyen, ikke bare for å avverge avfolkning, men også for at de kan flytte tilbake, noe som har skapt konflikter. Rolwaling Foundation blir et mellomledd som tar med seg vestlige ideer om utvikling. Jeg har altså studert årsakene for urbanisering, endringene, utviklingen og reaksjonene i etterkant. Ifølge George E. Marcus (1995) er det utilstrekkelig å gjøre feltarbeid på ett sted dersom en studerer et objekt eller et tema som befinner seg i et verdenssystem i bevegelse (Marcus, 1995, s. 98). Det har dermed vært naturlig å gjøre et *multi-sited* feltarbeid på to forskjellige steder; i Kathmandu dit sherpaene har migrert, og i Rolwaling-dalen som i dag er truet av avfolkning. Feltarbeidet hadde hovedbase i Kathmandu hos min vertskapsfamilie, der jeg i løpet av et tidsrom på rundt fem måneder var i fjellet i fire anledninger. Første tur, var en kort spontan reise til Khumbu i midten av februar med en hensikt i å skaffe meg kunnskap om hva som er utviklingsgraden sammenlignet med Rolwaling-dalen. Ifølge Barth får man en mer presis forståelse av et felt ved å identifisere to varianter av det samme. På den måten er det enklere å skille mellom viktige og mindre viktige elementer i samfunnet (Barth, 1999, s. 78). I slutten av februar, reiste jeg for første gang til Rolwaling-dalen med en norsk trekkingruppe. Turen var i regi av firmaet til min vertskapsfamilie, og ble med opp etter en forespørsel fra Thsering, som er eier av firma, og mann/far i huset. Mot slutten av mars kom Gangdal med en gruppe elektrikere som skulle sette opp elektriske installasjoner i det nye samfunnshotellet. Den siste og lengste turen opp, dro jeg alene og ble boende i dalen fra slutten av april til rundt tiende juni. Jeg bodde de siste fire dagene hos Thsering før jeg reiste hjem til Norge i midte av juni. Til sammen var jeg to og en halv måned i Kathmandu, med en tilsvarende lengde i fjellet. Siden sherpaenes urbanisering er en del av en historisk økonomisk prosess på mellom førti-femti år, og i dag befinner seg på bristepunktet for den forlatte dalen, startet jeg feltarbeidet i Kathmandu, og avsluttet i Rolwaling. Dette er på bakgrunn av at hovedfokuset for studien er konfliktene som har oppstått i etterkant av Rolwaling Foundations nye institusjoner i dalen. Ideene bak prosjektene kommer ikke fra Rolwaling-dalen, men er påvirket av en vestlig

samfunnsorganisering, som etterstrebes i Kathmandu. I dette fler-lokaliserte terrenget følger jeg altså konfliktene som en del av en urbaniseringsprosess, og som i etterkant har beveget seg opp mot landsbyene (1995, ss. 110-111).

Deltakende Observasjon

Under et feltarbeid er forskerens hensikt å etterstrebe en viss «sannhet» av det feltet, tingen eller konflikten som skal studeres. Dette gjøres gjennom samtaler, beskrivelser, livshistorier eller historiske prosesser for å noen metodiske fremgangsmåter (Mintz, 1979; Stewart, 1998) Ikke minst er rollene en blir tildelt under feltarbeidet en viktig del av tilgangen en får til ulike mennesker og temaer, som kan være avgjørende for feltet (Briggs, 1970 se også; Wagner, 1981, s. 19). Slik ble det også i mitt tilfelle.

Tilgang og Posisjonering

Kathmandu

Da jeg ankom Nepal i januar flyttet jeg umiddelbart inn hos min vertskapsfamilie i Rolwaling Village, et sted som ble min hovedbase for hele oppholdet. Familien på fem bestod av Tshering, hans kone Nima og deres tre barn Diki (19), Dawa (17) og Yanchen (15). Min metode for datainnsamling har i hovedsak vært gjennom deltakende observasjon og samtaler med vertskapsfamilien, samt deres øvrige slektninger som bor noen kvartaler bortenfor. Det var denne omgangskretsen som ble mine hovedinformanter i Kathmandu. Idet jeg kom inn i Tsherings og famliens hus, sa han umiddelbart til meg at jeg ikke skulle være sjenert, for nå var jeg en del av familien; hans barn var mine brødre og søstre, og jeg var på lik linje som dem, deres barn. Selv om dette var en tydelig rollesetting, og en mulig tillitserklæring, var jeg i starten bekymret for at assosiasjonen som barn ville hindre meg i å ta selvstendige valg, eller komme i kontakt med voksne. Den første måneden opplevde jeg dette som noe vanskelig, men ettersom Thsering etterhvert inkluderte meg i diskusjoner og jeg ved flere anledninger ble servert alkohol sammen med andre voksne, opplevde jeg tvert imot at min rolle som deres barn og som voksen student var en fin kombinasjon til å både bli inkludert i familien og lokalsamfunn, samtidig som min oppgave som student ble opprettholdt. Som en del av familien ble jeg med på alle gjøremål og hendelser som begravelser, brylluper, jobb, tibetansk nyttår, bursdager, te-selskaper, bønn og generelle familiesammenkomster.

Siden jeg aldri forlot feltet fikk jeg en innsikt i det private familielivet på godt og vondt. Spesielt på kvelden, da portene inn til huset var stengt og familien spiste middag, inkluderte Tshering meg inn i diskusjoner angående politiske problemer i Nepal, arbeidet rundt Rolwaling Foundation og konfliktene som har oppstått. Han forteller også åpent om sine vanskeligheter i oppveksten for å gi meg et perspektiv på hvordan det var før, og hvordan det er nå. Denne tilgangen til informasjon ble avgjørende for hvordan jeg senere ville forstå konflikten i Rolwaling.

Selv om jeg ble inkludert i lokalsamfunnet, fant jeg det noe vanskelig å få direkte kontakt med andre sherpaer i området. I mitt nærvær kunne jeg ofte oppleve en lett avvisning, noe jeg senere fikk vite var av ren beskjedenhet rundt sine egne engelskkunnskaper. Sherpaene er tospråklige og snakker både Sherpa og Nepali. Barna som er oppvokst i Kathmandu snakker mest Nepali og forstår bare noe av sherpaspråket som kun har eksistert som muntlig talemål. Generasjonen over som er født og oppvokst i dalen kan verken lese eller skrive og kun de med flere år i turistbransjen snakket engelsk. Foruten Tshering, fant jeg flest samtalepartnere i barna og ungdommene i Rolwaling Village.

Rolwaling-dalen

Jean Briggs (1970) skriver om hvordan hun som antropolog ble tatt imot blant sitt vertskap og sine informanter, med et fokus på hvordan slike forhold kan fremstå som svært komplekse (Briggs, 1970, s. 20). Hun påpeker at det ikke bare er en selv som antropolog som må tilpasses vertene, men også at vertene åpner sitt hus, og tilpasser seg den fremmede antropologen på sin måte den. I eksempelet fra eget felt fikk hun en rolle som adoptert datter. Denne rollen skapte problemer under feltarbeidet da det eksisterte forventninger hun hadde vanskeligheter med å tillære seg. Dette forholdet utartet seg etter hvert i en konflikt (Briggs, 1970). En lik situasjon kan identifiseres i mitt tilfelle:

I Rolwaling bodde jeg som sagt hos Ang-Dawa moren/svigermoren til Nima og Tshering, og hennes mann Dorjee. I dette husholdet, hadde min rolle en større betydning enn i Kathmandu. Under oppholdet, som hadde blitt noe kortere grunnet sykdom, ønsket jeg å være mer selektiv i forhold til hvem jeg oppsøkte og hvilke aktiviteter jeg ønsket å delta i. Uten at jeg forstod hvilke rolle jeg ble tildelt på dette tidspunktet, brøt jeg derfor til stadighet de lokale normene som lå implisitt i hva jeg senere kunne definere som et privat og et offentlig felt. For Ang-

Dawa og Dorjee var jeg en del av husholdet og en kilde til inntekt; jeg var en del av deres private kapital. At jeg ble invitert på te og mat hos andre, eller arbeidet for andre hushold slik jeg gjorde i starten, skapte misnøye for husholdet jeg tilhørte. Denne rollen gikk ikke overens med mitt bilde av meg selv som voksen og selvstendig menneske, og med mangelfull kulturell kunnskap om sherpaene. Jeg visste heller ikke hvor viktig min ressurs i et hushold kunne være. Selv om det til slutt ble en liten konflikt mellom meg og vertskapsfamilien, ville jeg aldri vært dette foruten; dersom jeg hadde bodd hos noen som hadde vært likegyldig til min tilstedeværelse, hadde jeg ikke fått innsikt i at husholdet er en privat og selvstendig enhet, og at arbeid ikke er noe en gir bort gratis, slik jeg i tilfeller gjorde under oppholdet. I likhet med Briggs, fikk jeg en rolle av betydning i Rolwaling der vertene hadde forventninger jeg ikke fullt ut forstod, men som i etterkant gir mening og bredere innsikt. Foruten dette, var oppholdet i likhet med Kathmandu, basert på deltakende observasjon. Jeg tok del i alt av sosialt arbeid, enten det om var religiøse seremonier, vedlikehold av kloster, restaurering av ødelagte veier eller uformell dugnadsarbeid. Innad i husholdet, var jeg stort sett sammen med Ang-Dawa da Dorjee ofte dro på lange turer for å se etter dyrene deres. Jeg deltok i husholdsaktiviteter som matlaging, klesvasking og innsamling av ved og løv til gjødsel.

I Rolwaling var de språklige barrierene mer utfordrende enn i Kathmandu, da kun et fåtall av de eldre mennene snakket noe engelsk grunnet tidligere klatrekarriere. Innad i husholdet var engelsken minimal, men jeg lærte å kommunisere ved at jeg brukte barrierene bevisst for å forsøke å forstå den kulturelle konteksten, der jeg lærte noen hverdagslige ord, mens Ang-Dawa på sin side lærte noe engelsk av meg. På den måten blandet vi språket hvor jeg opplevde at oppfatningen av elementære ting ikke nødvendigvis er kulturelt betinget, men tvert imot en overhengende menneskelig forståelse. Wikan (1992) hevder at det kan være misledende å fokusere på språk eller direkte oversettelse, og søker derimot evnen til å kommunisere gjennom felles tanker og følelser. Hun definerer dette som *Resonans*; en form for rytme og balanse mellom mennesker (1992, s. 463 og 477). Denne metoden kan gjøre det enklere å finne et mønster innad i kulturen (Wikan, 1992, ss. 461-463). Jeg var dermed mer årvåken til detaljer rundt hva hun satte ord på som begge kunne forstå og andre fellesforståelser jeg senere dro nytte av, for eksempel gjennom empati, humor og gjennom misnøyen rundt mine aktiviteter i dalen. Etter en stund kunne jeg også forutse hendelser, reaksjoner og i tilfeller tema for samtalen da sherpaene seg imellom bruker et tydelig kroppsspråk.

Siden jeg hadde færre samtalepartnere i Rolwaling, var deltakende observasjon den mest brukte metoden. Likevel var et lite utvalg av engelsktalende jeg hadde flere lange samtaler med som kunne informere meg både om religion, historier om dalen, noen viste meg hellige steder, og noen var også villig til å gi kritikk til Rolwaling Foundation. Disse vil bli introdusert fortløpende i teksten.

Datainnsamling og bruk i oppgaven

Både samtaler og observasjoner ble skrevet ned for hånd samme kveld, eller tidlig dagen etter i en feltnotatbok jeg tok med meg gjennom hele oppholdet. Jeg brukte ofte kamera for å dokumentere observasjonene, noe jeg også viser frem videre i oppgaven. Empirien som vil bli brukt er så å si direkte beskrivelser fra feltnotatboken. I tilfeller jeg gjenforteller samtaler, har jeg skrevet et sammendrag der jeg har valgt å bruke «jeg-form» for å virkeliggjøre samtalene, noe jeg utlyser i teksten Det skal sies da det ikke er en transkripsjon, da jeg verken brukte båndopptaker eller filming under samtalene. I de tilfellene jeg beveget meg mye fra ett sted til et annet, tok jeg med små notatbøker der jeg skrev observasjoner og samtaler i stikkordform, som jeg senere utfylte i feltnotatboka. Datainnsamlingen er basert på kvalitativ informasjon om feltet (Wadel, 1991).

Etiske vurderinger

Jeg har anonymisert alle informantene mine, foruten Gangdal som har gitt meg tillatelse til både å bruke hans navn, og henvise til Rolwaling Foundation. Selv om både Gangdal og Tshering er klar over mistankene som har oppstått, har de som har gitt kritikk, spesifikt gitt uttrykk for ikke å bli inkludert i en større konflikt. Jeg har derfor i tilfeller splittet en person ved å gi to nye navn til de det gjelder. Angående mistankene rettet mot Tshering, er dette falske beskyldninger som kan dokumenteres av Rolwaling Foundations økonomiske regnskap. Gangdal er på sin side uten tvil om at alle ressurser blir brukt direkte til stiftelsens formål (Gangdal, 2005).

OPPGAVENS FORLØP OG TEORETISK INNFALLSVINKEL

Begrepet «globalisering» henviser i en forenklet form at lokale samfunn er knyttet til større sosioglobale systemer (Helle-Valle, 2000, s. 346). Ved å studere sherpasamfunnet som tidligere isolert samfunn, blir romlige størrelser og avstander i et slikt globalt system mindre

relevant; skalanivået beveger seg fra mikro- til makro nivåer der den lokale økonomien i dag er i kontakt med økonomien på verdensbasis (2000, s. 361 se også; Barth, 1978). Skalaene i sherpaenes samfunnsorganisering har i dag gått fra naboregioner til nasjon og resten av verden, i hovedsak på grunn av turismen, men også fordi flesteparten av sherpaene har forflyttet seg til Kathmandu de siste førti-femti årene. For å forstå eskaleringen av skalaene har jeg gått nærmere inn på *sosiale felt*, definert gjennom Grønhaug (1978; 1975); en måte å få innsikt på det lokale plan som forklare samspillet mellom de ulike skalanivåene (Helle-Valle, 2000). Ved en slik kartlegging har jeg kunnet identifisere årsaken til hvor konfliktene knyttet til Rolwaling Foundation har oppstått. I likhet med Tsing (2005) skal termen «global» introdusere en måte å tenke om hvordan utenlandske prosjekter praktiseres, og de lokales kamp om selvstendig folkegruppe, møtes i kraft av hverandre og utgjør en friksjon, altså en konflikt (2005, s. ix).

Jeg ble først bevisst på omfanget av konflikten knyttet til Rolwaling Foundation av Tsering-Dorjee, en yngre mann fra Rolwaling-dalen, som i dag tar en bachelor på universitet i Kathmandu. Han er engasjert og har god innsikt i utviklingen i dalen, og lærte fort at han, og trolig enda flere var svært skeptisk til stiftelsen. Da jeg forklarte han at formålet mitt med oppholdet i dalen var å studere sherpaenes respons på tiltakene som var satt i gang av stiftelsen, ga han meg et «fnys» og sa: «dersom du går rundt og presenterer deg i sammenheng med Rolwaling Foundation, vil de tro at du jobber for Gangdal og Tshering, og da kommer du ikke til å få særlig mange venner her. Og dersom du stiller spørsmål om stiftelsens arbeid, vil alle vise til den samme misnøyen, og kanskje de til og med ikke vil snakke med deg».

Før jeg dro på feltarbeid var jeg innstilt på at jeg ikke skulle arbeidet i favør av det men heller studere stiftelsens arbeide og hvordan de lokales reaksjoner. Ifølge Escobar (1991), som går hardt ut mot utviklingsantropologer, går ikke grunntanken om kulturrelativismen overens med utviklingsperspektivet som er basert på et vestlig orientalsk bilde av at den tredje verden er «mindre utviklet» enn vesten (Escobar, 1991; Ferguson, 1994). Under oppholdet i dalen, var min deltakelse i større grad rettet mot det praktiske arbeidet som ble utført, da jeg ønsket å etterstrebe en forståelse av sherpaenes næringsgrunnlag slik den er i dag, uten noen særlig påvirkning av institusjonene da de uansett er stengt. Oppgaven vil bestå av fire

analysekapitler for grundig forståelse for hvordan sherpaene, på bakgrunn av deres levesett og tradisjoner i fjellandsbyene, forholder seg til utviklingen i Nepal.

Ved at jeg hadde tilbrakt mine første måneder i Kathmandu, der fremstillingen av Rolwalingdalen kom tydelig frem i form av en nostalgisk lengsel, ville jeg først og fremst forstå bedre hva de lengter etter, og de kulturelle endringene som har oppstått etter migrasjonen. Etnisk identitet er i dette tilfelle en kommersiell vare som aktivt blir tatt i bruk for å fremme en forskjell på seg og andre, og for å etablere en tilknytning til sine røtter (Comaroff & Comaroff, 2009). Dette blir fremstilt i kapittel to der jeg går grundig til verks for å kontekstualisere feltet ved å gå inn på temaer som utvikling i dalen, sherpaene, stedene og endringer av sherpaidentiteten. Jeg vil avslutte med å legge frem Rolwaling Foundation og noe av kritikken som er rettet mot stiftelsen. Dersom jeg skal få en forståelse av sherpaenes næringsgrunnlag og samfunnsorganisering, har jeg vært helt avhengig av å gjøre rede for deres ontologiske forståelse. Siden buddhismen står så sterkt knyttet til deres hverdagsliv, vil det være gunstig å grave dypere i hvordan de oppfatter seg selv i verden, da dette er meningsbærende for sherpaene. Hellige symboler utgjør menneskets etos og verdenssyn; et felles bilde for hvordan ting er, som skaper ideer om orden og utgjør et kulturelt system (Geertz, 1973, ss. 89-90). Dette kommer i kraft av deres animisme der levende landskap står i parallell med sherpaenes ontologiske forståelse. Fenomenologisk antropologi har vært et nyttig perspektiv til å forstå hvordan steder blir fylt med mening, og vil derfor i dette kapitlet være et analytisk verktøy for å etterstrebe en innsikt i hvordan sherpaene forstår verden og seg selv i verden. Inspirert av Giddens *structuration theory* der aktør og struktur står i et dialektisk forhold (Giddens, 1984), definerer Tilley landskapet som et sett av navngitte lokaliteter og steder som er linket til fortid, bevegelser og aktiviteter, som et bidrag til å forstå kulturell kontekst (Tilley, 1994, s. 34). Ved å forstå sherpaenes væren, inngår det også en innsikt i å bo og leve; altså hverdagslivet. Ingold (2002, 2011) knytter dette til Heideggers *dwelling* perspektiv der mental og fysisk konstruksjon blir synliggjort ved å observere daglige aktiviteter. Jeg trekker inn huset, dets struktur og aktivitetene knyttet til husholdet i denne sammenheng, der detaljerte beskrivelser av organiseringen kan gi innsikt i hvordan de som bor, og vokser opp i huset, tilegner og danner seg en verdensforståelse (Bourdieu, 1973). Ved hjelp av en slik innsikt kunne jeg identifisere offentlig og privat felt som kommer frem i kapittel fire, der fokuset rettet mot arbeidet og kartleggingen av skalaer og sosiale felt slik jeg har gjort rede for ovenfor. Dette er avgjørende for stiftelsens arbeid og forståelse av kritikken som har oppstått som vil bli analysert i kapittel fem. Å observere og

delta i husholds- og sosialt arbeid, sammenlagt med kritikken sherpaene uttrykte rundt stiftelsens prosjekter, kunne jeg se sammenhenger med at kritikken ikke bare var rettet kun rundt de praktiske feilene, men at de var kulturelt betinget. Gjennom Appadurais tilnærming til global økonomi gjennom fem globale landskaper; ethno-, finance-, ideo-, techno- og mediascape, vil jeg gi en grundigere analyse av konfliktene da landskapene fungerer som overlappende og usymmetrisk når de møtes på det lokale plan (Appadurai 2002). Dermed vil jeg påstå at jeg i likhet med Escobar, ikke har gjort en antropologisk studie, filtrert gjennom en vestlig forståelse av utviklingsbegrepet. Der mine feltnotater og observasjoner ikke strekker til, vil jeg bruke Sherry Ortner (1978, 1989), Stanley Stevens (1996) og Fürer-Haimdendorf (1964, 1984) som alle har gjort grundige studier av sherpaene og deres kultur. Konklusjonen blir en del av kapittel fem, da oppgaven i sin helhet legger opp til et konkluderende analysekapittel.

Kapittel 2: *Kontekst- Stedet, urbanisering og endring av sherpaidentiteten*

Innledning

Nepal er et smalt, lite land på 147 181 kvadratkilometer, som ligger i det sentrale Asia, klemte mellom Kina i nord og India i øst, vest og sør (Government of Nepal, 2012). Befolkningen består av 125 ulike etniske grupper med 123 ulike morsmål der nesten femti prosent av befolkningen snakker *Nepali*. 81% av befolkningen er hinduister, mens 9% er buddhister (Government of Nepal, 2012). Med nesten 27 millioner innbyggere fordelt på omtrent 150 kvadratkilometer, er den gjennomsnittlige befolkningstettheten 180 innbyggere per kvadratkilometer, sammenlignet med 157 i 2001 da befolkningstallet var litt over 23 millioner. Kathmandu har den største befolkningstettheten med nesten 4500 innbyggere per kvadratkilometer. Det bor altså over én million mennesker på underkant av 400 kvadratkilometer. Dette henger sammen med en økende befolkningsvekst det siste tiåret; mens Kathmandu har hatt en vekst på 63, 23 % har andre regioner i landet derimot hatt negativ befolkningsvekst (Government of Nepal, 2012).

Nepals utvikling etter 1950

Nepal har historisk sett bestått av selvforsynte bønder, og en idé om utenlandsk assistanse har vært totalt fraværende. På grunn av landets isolasjon fra internasjonal trafikk frem til midten av 1900-tallet, hadde befolkningen liten anelse om at Nepal var et av verdens fattigste land ifølge World Bank (1991). De åpne grensene vekket en økende bevissthet om den vestlige verdens velstand og moderne teknologiske fordeler, ikke bare blant den urbane elite i Kathmandu, men også de rurale da turismens reisemål var rettet mot Himalaya fjellene. Ønske om å bedre landets økonomiske situasjon vokste og i etterkant har utviklingen i Nepal vært enorm. I takt med den økende turismen måtte også veier, hoteller og flyplasser etableres, og i 1987 var eksportvarer verdisatt for mer enn 150 millioner amerikanske dollar. Fra å basere nesten nitti prosent av eksporten på primærvarer før 50-tallet, var det i 1987 gått over til 75 prosent industriell eller sekundær eksport (World Development, 1989 i Bista, 1991, s. 133). Ifølge Verdens Handelsorganisasjon, har disse tallene i dag endret seg lite (WTO, 2014), som kan tilsi at utviklingen har stått stille de siste tretti årene grunnet korrupt regjering

(se også Bista, 1991). Den hyppige utviklingen i landet hadde stor innvirkning statistisk, men viste seg ikke bare å være positivt på det lokale plan. Blant den økonomiske og politiske eliten i landet var tanken om utenlandsk støtte lite ønskelig, da dette innebar en trussel mot «maktens kontroll» over landets økonomi. For dem var det beste alternativet å holde Nepals grenser stengt for å opprettholde landets økonomiske system. I tillegg var utenlandsk bistand assosiert med kolonier, og hevdet at bistand ville medføre fremmed inntrengning i deres private domene. Bistand i Nepal var tidligere assosiert med religiøse aktiviteter, der rike donerte landområder og andre ressurser til templer og klostre. Det å gi penger til trengende gikk ikke overens med den fatalistiske tankegangen i hinduismen basert på kastesystem og karma. De fattige lider på grunn av tidligere synder, der dårlig karma er det som definerer deres skjebne (Bista, 1991, s. 135). Nepal var derfor ikke forberedt i møtet med utviklingen av «den tredje verden» etter andre verdenskrig. Nepal skilte seg ut ved at de aldri hadde vært en koloni slik andre land i den tredje verden hadde vært, eller fremdeles var, og gikk dermed glipp av den «positive» utviklingen disse landene hadde vært en del av. Det vil si en infrastruktur som muliggjorde distribusjon av utenlandsk bistand og en regjering med en viss grad av forståelse for og innsikt i landets behov; dette var ressurser som manglet i Nepal (Bista, 1991, ss. 134-135 se også; Hoftun, Raeper, & Whelpton, 1999).

Etter åpningen av Nepals grenser på midten av 1900-tallet økte også turismen betraktelig og anses i dag som landets største inntektskilde. Innføringen av pengeøkonomi og innsikt i den vestlige verden forutsatte utbygging og tilrettelegging for de besøkende (Bista, 1991). Dette har resultert i store kulturelle endringer i et land som tidligere bestod av selvforsynte bønder grunnet Nepals utvikling og urbanisering. Resultatet er et overbefolket og multikulturelt Kathmandu (Fürer-Haimendorf, 1984). Sherpaene har i likhet med andre bønder i Nepal flyttet til byene for å søke arbeid, da Rolwalings beliggenhet, som et isolert og noe ukjent område, er en av de mest sentrale årsakene til Rolwaling-sherpaenes urbanisering med henhold til økonomisk utvikling. Jeg vil derfor gjøre rede for dalens geografiske beliggenhet og sherpaenes utvikling de siste 150 årene, for å få bedre innsikt i hvorfor Rolwaling dalen i dag er truet av avfolkning.

Hvem er Sherpaene?

Sherpaene er en etnisk folkegruppe med Tibetansk tilhørighet som migrerte sørover fra Tibet til den nordlige delen av Nepal i Himalaya fjellkjeden (Stevens, 1996, s. 29). De er derfor

kulturelt beslektet med tibetanere og følger den mahayanske buddhistiske trosretningen som også er sterkt inkorporert i deres hverdagsliv da buddhismen ikke bare er en religion, men også en livsfilosofi som de ønsker å leve etter (Ortner, 1989). Språket *sherpa* stammer også fra tibetansk, da *Sherpa* har kun vært et talemål frem til det ganske nylig ble utformet en egen ordbok blant sherpaene som bor i Kathmandu.

Sherpabosetningene ligger i hovedsak i høylandet over 2000 moh i den nordøstlige delen av Nepal (1996, s. 35). Ordet *shar-pa* er tibetansk, der *shar* betyr øst og *pa* betyr folk (Fürer-Haimendorf, 1964), og ifølge tradisjonell folkløse har dette sammenheng med at sherpaene flyktet østover fra voldsomme stammekriger på tibetanske og mongolske høysletta før de bosatte seg i Nepal¹. Det finnes en rekke ulike historier for sherpaenes vandring over fjellene. Ifølge Oppitz (1973) startet migrasjonen fra regionen Kham i Tibet da en muslimsk ekstremist invaderte landet med sin hær mellom 1531-1533 (Oppitz, 1973, s. 233). Muntlige historier impliserer at invasjonen var direkte relatert til sherpaenes flukt over fjellet og inn i Nepals grenser. Oppitz konkluderer derfor at den første bosetningen kan ha funnet sted i Solu Khumbu i 1553 (1973, s. 233). Andre hevder sherpaenes fluktrute først gikk gjennom Rolwalingdalen og deretter over Tashi Laptsa til Khumbu (Kohli, 2003). Under feltarbeidet oppfattet jeg tendenser til rivaliserende holdninger om hvorvidt Rolwaling eller Khumbu sherpaene er de mest autentiske. Sherpaene fra Rolwaling hevder også at deres bosetninger er det mest hellige området da det ligger i skyggen av det hellige fjellet Gauri Shankar² (7135 moh), eller *Tseringma*, «det lange livs mor»³, som er det lokale navnet på fjellet i dalen (Gangdal & Holm, 1995; Sacherer, 1977a). Den største synlige forskjellen er omfanget av turister som har hatt stor innflytelse på Khumbu sherpaenes økonomi. Khumbu regnes som sherpaenes «hovedstad» og ligger ved foten av Mount Everest. Dette området er bedre kjent som Sagarmatha⁴ Nasjonal park, eller «Everest Regionen». I motsetning omtales Rolwaling som den isolerte dalen (Fürer-Haimendorf, 1984, s. 3), som har langt færre turister og dermed avhengig av jordbruket i større grad enn naboregionene.

¹ Sitert vandrehistorie (se kapittel 4)

² Gaurishankar er det nepalske offisielle navnet på fjellet

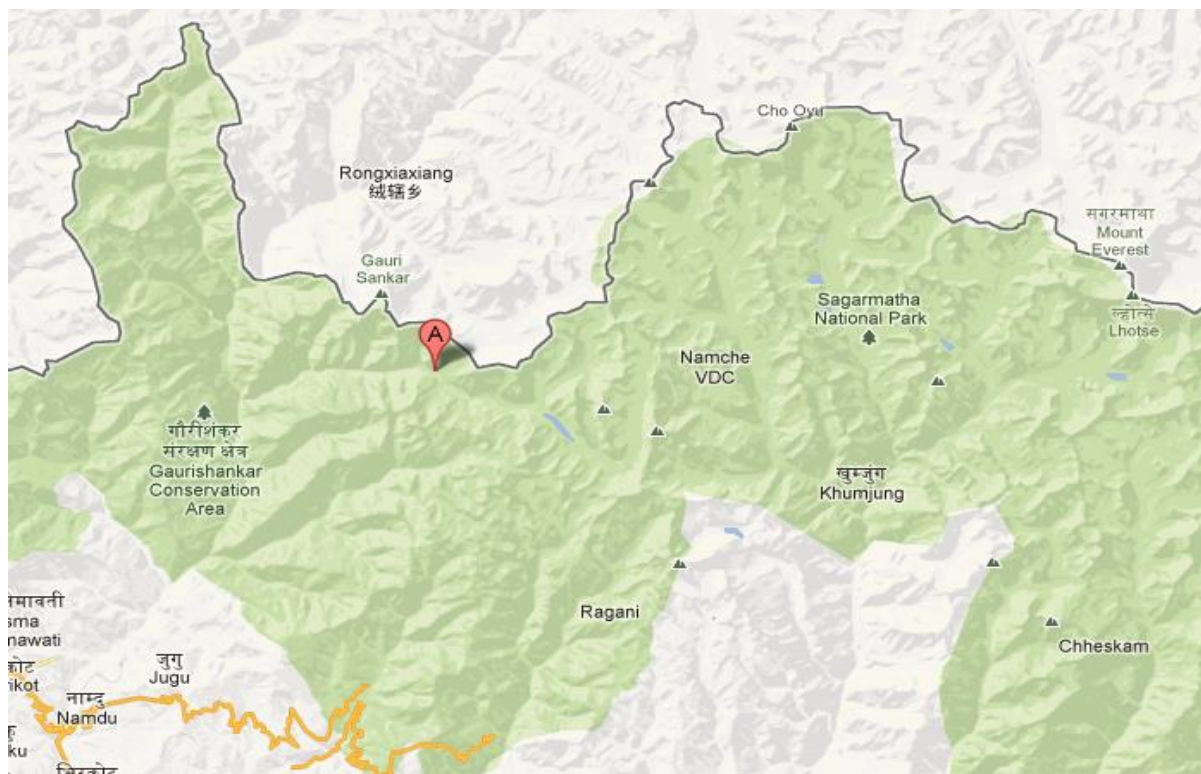
³ Oversatt av Jon Gangdal

⁴ Nepali: Mount Everest. Sherpa: Chomolungma

ROLWALING-DALEN

Geografisk beliggenhet

Rolwaling er en høytliggende dal i Dolkha distriktet i den sentrale delen av fjellkjeden Himalaya, nord i Nepal mot grensen til Tibet. Dalen tilhører en del av et større geografisk område med Sagarmatha Nasjonalpark (Khumbu-området) i øst og Langtang Nasjonalpark i vest. Området går i dag under navnet *Gaurishankar Conservation Area* (Bajracharya et al., 2011).



Rolwaling dalen starter på omtrent 3500 moh og strekker seg tretti kilometer fra vest til øst opp til høyeste jak beite på over 5000 moh, der sherpaene har fordelt bosetningene på tre forskjellige høyder: vinterbosetning *Njimare*, *Ramding* og *Chablu* (3200-3500 moh). Vår- og høstbosetning; *Beding* (3700 moh), og sommerbosetningen *Na* (4200 moh). Landskapet rundt bosetningene er omringet av fjelltopper i alle retninger; grensen mot Tibet i nord markeres av tre fjell på over 7000 meter inkludert det hellige fjellet Tseringma. Det eneste passet over til Tibet er via Manlung La på 5643 moh (Sacherer, 1977a). I øst er dalen avgrenset av en rekke fjell på over 6000 meter som separerer Rolwaling fra Khumbu regionen. Det er mulig å krysse over til Khumbu ved å gå over Tashi Lapsta Pass på 5755 moh der også Rolwaling dalen

ender. Passet har historisk sett fungert som en handelsrute mellom sherpaene fra Khumbu og Rolwaling (1977a). I dag er passet, ifølge mine informanter, en del av en kommersiell trekkingrute for besøkende til tross for at ruten er svært utfordrende og kun tilgjengelig på visse tider av året. Den sørlige delen av Rolwaling er markert av 6000 meter høye fjell som kan krysses via Yelung La Pass (5310 moh) mot landsbyen Jiri (Sacherer, 1977a).

Veien opp til landsbyene fra Kathmandu tar fire dager⁵. Den første dagen er en ti timers busstur fra Kathmandu, nordover til landsbyen Jagat (1440 moh), som ligger tett mot grensen til Tibet. Deretter, tre dager gange nordøst før en ankommer Rolwaling dalen. I løpet av disse tre dagene treffer en ikke på mer enn fem til seks hushold. Av disse husholdene er det mulig å overnatte i Simigaon, Kelche og Dogang. Dette er i hovedsak mellom Beding og Simigaon som er dalens nærmeste landsby, to dagsmarsjer fra Beding. Foruten en ny lamaskole, skal det sies at det kun bor sherpaer i Rolwaling, da de historisk sett ikke tillot andre enn tibetanere og sherpaer å bosette seg i dalen (Sacherer, 1977b).

Under min første reise opp til Rolwaling, satt jeg ved siden av en eldre lama på bussen som var på vei tilbake til dalen etter å ha tilbrakt vinteren med familien i Kathmandu. Han fortalte om de gamle handelsrutene før i tiden, og at han bar tunge sekker med ris fra lavlandet i flere uker før han kom frem til Rolwaling. Det var slik de byttet poteter med ris, og gikk denne ruten flere ganger i året. På den tiden var det begrenset med veier opp fra Kathmandu, og løsningen var derfor å ta beina fatt.

Historisk og økonomisk utvikling

Av alle sherpasamfunn i Himalaya var Rolwaling den mest isolerte, både av geografiske og politiske årsaker (Sacherer, 1977b). Handelsrutene ble spesielt utfordret da Kina okkuperte Tibet og stengte av grensene til Nepal. Det hevdes at Rolwaling-dalen var det minst ønskede stedet for en sherpa å bosette seg, hovedsakelig på grunn av dalens geografiske beliggenhet, utfordrende landskap og en kjølig, fuktig tåke som kommer sigende inn i dalen hver ettermiddag ti måneder i året. Rolwaling er derfor påvist å være den sist etablerte landsbyen øst i Himalaya regionen (1977b), selv om jeg erfarte at tradisjonell folkehistorie sa noe annet.

⁵ To dager for sherpaene

Ifølge Rolwaling-sherpaene var det to jegere fra den tibetanske landsbyen Gyirong, nordvest for Tseringma som gikk over grensen til Nepal via Manlung La. Jegerne var de første til å bosette seg i Rolwaling-dalen. Ikke lenge etter kom to Sherpa menn og deres koner over Tashi Laptsa fra nabolandsbyene i Khumbu. I de påfølgende årene oppmuntret og rekrutterte de daværende beboerne, flere sherpaer fra både Khumbu og den nordlige grensen i Tibet til å bosette seg i dalen. Det sies også at dalen var okkupert av kriminelle flyktninger og andre utstøtte samfunnsmedlemmer fra Tibet og Khumbu, som i motsetning ble etablert på 1500-tallet og var bosatt av de mest velstående sherpaene. Befolkningstallet økte i løpet av det påfølgende århundre med nesten det dobbelte hvert tjuende år ifølge slektskapseksperter, og i 1974 nådde Rolwaling tohundre innbyggere (1977b). På dette tidspunktet ble den femte generasjon født, og ut ifra antatt gjennomsnittlig levealder blant sherpaene, vil det tilsvare at det var kun 110 år siden de første immigrantene bosatte seg i dalen (Sacherer, 1977b), altså nærmere 150 år siden i dag.

Økonomisk revolusjon

Sacherer hevder at i løpet av samfunnets eksistens har sherpaene i Rolwaling vært gjennom tre økonomiske revolusjoner (Sacherer, 1977b). Det originale livsoppholdet blant Rolwaling sherpaene var oppdrett av jak, dyrking av bygg, og byttehandel med andre fjellandsbyer. Ikke lenge etter at de første beboerne i Rolwaling hadde slått seg ned i dalen, ble denne generasjonen via Tashi Laptsa introdusert for potetfrø som en ny form for avling av sherpaer fra Khumbu. Introduksjonen av poteter var årsaken til den første økonomiske revolusjonen, både i Rolwaling-dalen og i Khumbu (Sacherer, 1977b; Fürer-Haimendorf, 1984, ss. 14-15). Mange av husholdene som eide land og drev med jordbruk konverterte fra bygg til poteter som nå også ble en ny og større økonomisk inntekt, der folk fra lavlandet kom til dalen for å bytte til seg potetfrø. Ifølge mine informanter er dette en aktivitet som fremdeles eksisterer i dag. Introduksjonen av poteter resulterte i økt befolkningstall i dalen (Sacherer, 1977b).

Den økende turismen i Nepal er årsaken til den andre økonomiske revolusjonen, da noen Sherpaer fra Rolwaling ble ansatt som portere i en rekke utenlandske ekspedisjoner på 50-tallet. Etter Kinas okkupasjon av Tibet og den politiske reorganiseringen i landet i 1959, ble også grensene mellom Tibet og Nepal stengt. Samme år krysset en japansk ekspedisjonsgruppe den nylig stengte grensen med konsekvenser som førte til at Rolwaling dalen også ble isolert og stengt for all utenlandsk turisme frem til 1972. I løpet av perioden

livnærte de seg av poteter, salg av jak og handel med landsbyer i sør, mens noen reiste til andre turistområder for arbeid. Isolasjonen resulterte også i at en stor prosentandel menn valgte et liv som sølibat munk (1977b, s. 291). Isolasjonen resulterte i at utviklingen i Rolwaling ikke klarte å holde tritt med de andre nabolandsbyene som med tiden ble et stadig mer ettertraktede turistområder. Dermed har Rolwaling-sherpaene i større grad holdt fast ved sine gamle tradisjoner. Jeg møtte selv en godt bereist turist under mitt opphold i dalen som fortalte at utstyret sherpaene bruker til jordbruksarbeid i Rolwaling er på museum i Khumbu.

Etter at området ble åpnet for turister igjen i 1972 ble Rolwaling en relativt populær trekking destinasjon, og i 1974 hadde landsbyene i Rolwaling like mange besøkende som innbyggere i dalen (1977b, s. 291). Som et resultat av dette, økte inntektene i Rolwaling, og innbyggerne hadde nå fått en større innsikt i pengeøkonomi fremfor en tidligere bytteøkonomi. På grunn av dalens isolasjon lå Rolwaling likevel et langt steg bak nabolandsbyene i øst med utbygging og tilrettelegging for de besøkende. Denne faktoren går, ifølge Sacherer, over i den tredje økonomiske revolusjonen i dalen og dreier seg om arbeidsmigrasjon (1977b).

Dette observerte Sacherer direkte under sitt feltarbeid i 1974, da flere jenter fra Rolwaling dro ned til Kathmandu for å jobbe på tibetanske teppefabrikker. Siden mange av mennene i dalen levde et liv i sølibat, ble kvinnes utflukt en mulighet til å finne potensielle sherpa - eller tibetanske ektefeller fra andre regioner. Den økende turismen gav også økende kunnskap om velstand, spesielt i sherparegionen i øst grunnet Mount Everests beliggenhet. Enkelte flyttet derfor over til Khumbu der turismen og muligheten til arbeid var betraktelig større enn i Rolwaling, som hadde vært isolert da turistutviklingen var ved sitt startskudd. En stor andel sherpamenn flyttet også til Kathmandu der mesteparten av rekrutteringen til de store ekspedisjonene foregikk. I kjølevann av turismens inntog og sherpaenes interesse for høyere velstand gjennom lønnet arbeid og økende industriell økonomi resulterte i en arbeidsmigrasjon (1977b).

I dag bor over 95 000, av nesten totalt 113 000 sherpaer i rurale områder i Nepal, mens det er registrert rundt 17 500 sherpaer i urbane strøk. Denne fordelingen kan tilsi at sherpaene livnærer seg godt utenfor de store byene (Government of Nepal, 2012, s. 150). Sammenlignet med andre folkegrupper som bor langs veiene utenfor byene, hevder sherpaene selv at de ikke

lider noen nød, og har alltid godt med mat. Deres rykte innen fjellsporten spiller også en sentral rolle for at så stor andel fremdeles bor landleig.

Turismens inntog og endring av sherpaidentiteten

I etterkant av den første vellykkede ekspedisjonen til Mount Everest (8848 moh) i 1953 da Sir Edmund Hillary og Tenzing Norgay Sherpa var de første til å sette sine føtter på toppen av verdens høyeste fjell, ble det «uoppnåelige Himalaya» med ett oppnåelig, noe som resulterte i en betraktelig økning av turisme i Nepal (Ortner, 1978). En rekke ambisiøse klatrere besøkte Himalaya med et håp om å nå nye topper og slå gamle rekorder. Siden sherpaene er kjent for sin kapasitet og styrke i høyder med lav oksygentilførsel var ekspedisjoner spesielt avhengig av deres fysikk, logistikk og kjennskap til fjellene for å nå sine mål. Turismen hadde en avgjørende innvirkning på sherpafolkets egen forståelse av sherpaidentiteten og deres verdensomspennende omtale (Fisher, 1990, s. 111). Med økt turisme økte også interessen for bedre inntekt og velstand. Og siden mesteparten av rekrutteringen foregikk i Kathmandu, flyttet mange til byene i håp om nye ansettelse og nye bragder (Fürrer-Haimendorf, 1984). Tendensen for avfolkning i Rolwaling er et resultat av turisme og landets utvikling fra bonde- og småskalasamfunn til et kapitalistisk storskalasamfunn i Kathmandu frem til i dag (Muzzini & Aparicio, 2013 se også; Whelpton, 2005).

I dag er Himalaya den største turistattraksjonen i Nepal, og med sherpaenes omtale som det «åpenvennlige, fredelige og smilende folket», er også *de* en del av turistattraksjonen. «Sherpa» har like mye blitt et varemerke som en folkegruppe, og kan være noe av forklaringen til misforståelsen om at sherpa først og fremst er et yrke og ikke et folk, en term de selv bruker som salgsvare. I takt med den økende turismen er sherpaene nå, ifølge mine informanter og samtaler med nepalesere i Kathmandu, den mest velstående folkegruppen i Nepal, der de aller fleste jobber innen turistbransjen. Turismens omfang har derfor hatt stor påvirkningskraft for sherpafolket og deres kultur, og ikke minst hvordan sherpaene selv oppfatter sin identitet, deres tilhørighet og etnisk opprinnelse

I den moderne verden har etnisitet fått en ny mening og dreier seg i dag mer om kvalitet fremfor kvantitet, og tendenser fremfor demografiske plasseringer (2009, s. 1). Selv om etnisitet omfatter det eksistensielle og det selvbevisste hos en gruppe mennesker, fungerer

konseptet nå i større grad som en kommersiell og salgbar vare (2009, s. 1). Den kulturelle identiteten kommer til syne gjennom to ting på samme tid: på den ene siden er sherpaenes identitet manifestert kroppslig ved deres opprinnelse og avstamning. På den andre siden, i møtet med et multikulturelt Kathmandu, har sherpaene et ønske om å markere sin identitet og tilknytning ved og aktivt gjøre seg bevisste gjennom konsum og handlinger som konstruerer selvet. Denne formen for kulturell identitet er basert på frivillige valg og hvorvidt eller i hvor stor grad en ønsker å fremme og leve gjennom sin identitet og etnisitet (Comaroff & Comaroff, 2009). Dette behovet opplevde jeg som langt større for sherpaene i Kathmandu enn for sherpaene som fremdeles bor i Rolwaling, da deres identitet og etnisitet kommer til syne gjennom politisk, økonomisk, sosial og religiøs praksis ved at de etablerer politiske partier der de kjemper for en selvstendig «Sherpastat», utformer sitt eget skriftspråk, bosetter seg i samme bydel og navngir nabolaget som «Rolwaling Village». Ikke minst står buddhismen i fokus der daglig religiøse ritualer utføres og buddhistiske klostre fungerer som samlingspunkt for de som har flyttet fra sine landsbyer i fjellet. Økonomisk identitet oppstår gjennom salg av sherpaenes autentiske etnisitet og det «romantiserte» synet turistene har på sherpaene har blitt en viktig del av markedsføringen innen turistbransjen (Fisher, 1990, s. 123). Jeg opplevde at det var sherpaene i Rolwaling Village som stod markedsføringen av deres autentiske identitet, og at de hadde en sterkere og tydeligere tilknytning til Rolwaling, det religiøse livet og hva som ligger implisitt i deres kulturelle identitet, enn de som faktisk bor i dalen.

Rolwaling-sherpaenes deltakelse i turistvirksomheten

Selv om sherpaene fra Khumbu trolig var de første til å ta del i den økende turismen på 50-tallet da deres bosetninger ligger i et område med mange av Himalayas mange kjente 8000-metere, var også Rolwaling sherpaene ivrig etter å henge seg på turistbølgen.

Ifølge Tshering som begynte sin klatrekarriere på toppen av Everest som syttenåring, hadde ikke han noe annet valg for å tjene til livets opphold. Slik var situasjonen også for en rekke andre sherpaer, både i Khumbu og i Rolwaling. På grunn av Rolwalings historie som det minst ønskede sted å bo, geografiske forutsetninger for dyrking og kontakt med omverdenen, led mange av fattigdom og var avhengig av lønnet arbeid for å brødfø sine familier gjennom turisme. Tshering beskriver sin overlevelse gjennom barndommen som ren flaks og ved hjelp av sin sterke tro til Buddhismen. Vignetten nedenfor er et sammendrag av fortellinger der Dawa beskriver sin oppvekst og hvorfor han endte opp i turistbransjen.

Jeg var yngst av seks halvsøsken, fem brødre og én søster, men jeg hadde en to år eldre storebror med samme far og mor som jeg var svært knyttet til. Uten verken kjennskap eller minner om vår mor, vokste vi opp i en fattig familie på tre. For å overleve var faren vår avhengig av all hjelp han kunne få. Vi måtte derfor være med på alt det tunge arbeidet fra vi omtrent lærte å gå. Jeg husker jeg og faren min kunne gå flere dager i strekk med tunge varer i en kurv, festet fra pannen og støttet til ryggen. Om nettene søkte vi ly under fjellhyller, siden vi ikke hadde råd til telt eller annet utstyr å dekke oss til med. Jeg husker godt at jeg kunne gråte natten lang kun fordi jeg var så sliten og kald med smerter på grunn av tung last. Det var tøffe tider for de aller fattige, og vi måtte jobbe hardt for å overleve, spesielt under de kalde vintermånedene. Et sterkt minne fra barndommen var all julingen jeg fikk av de andre barna i landsbyen. Jeg ble banket opp hver eneste dag, kun fordi jeg var fattig. Jeg gjemte meg derfor inne i klosteret i Beding, der jeg søkte trygghet hos dalens lama. Vi etablerte en god relasjon og ved at jeg gjorde religiøse ærender for han, fikk jeg trygghet i hans nærvær. Dette forholdet har vært svært viktig for meg i senere tid, fordi jeg har holdt meg tro mot buddhismen som igjen har gitt meg lykke og hell videre i livet.

Da jeg og broren min ble eldre fant vi ut at vi var nødt til å tjene egne penger på egen hånd. Vi klatret høyt opp i fjellsidene der vi samlet inn gress som vi solgte til bøndene som eide dyr. Vi fikk ikke mye for arbeidet, men da jeg var femten år, hadde jeg spart opp nok penger til å kjøpe mitt første par med sko, til tross for at jeg kunne arbeide ute med snø opp til knærne. Jeg hadde «gortex føtter». Jeg brukte derimot aldri skoene under selve arbeidet, men kun under veldig spesielle anledninger; på kvelden da jeg skulle danse og vise meg frem. Når dagen kom, tok jeg de av meg igjen.

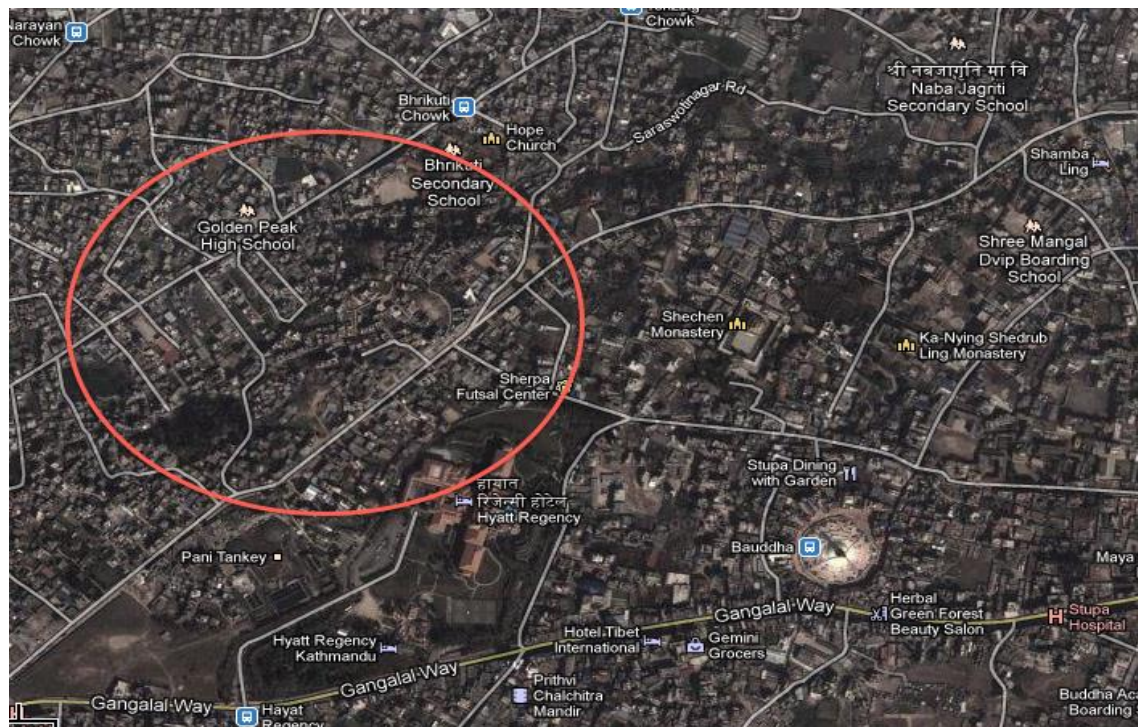
Rundt denne alderen fikk jeg min første jobb som porter. Siden jeg har en høy og kraftig kroppsbygning, og styrke fra da jeg sanket gress i fjellsidene, fikk jeg fra tid til annen vise at jeg kunne være en resurs for ekspedisjonsgruppene. Jeg jobbet meg gjennom alle stillinger en ekspedisjon kan ha, men fikk etter hvert prøve meg i fjellet med de andre klatrerne. Da jeg var sytten hadde jeg min første vellykkede ekspedisjon på toppen av Mount Everest. Jeg fikk i etterkant flere tilbud, og i dag er jeg så heldig at jeg har startet et eget trekking- og ekspedisjonsfirma. Det kan jeg takke gudene for, og spesielt Tseringma som passet på med som barn og under de farlige ekspedisjonene. Firmaet mitt er derfor oppkalt etter henne.

Tshering, som nå har lagt opp førti år gammel, har altså vært i bransjen siden han var femten år og har de påfølgende årene vært på to, eller i det minste én ekspedisjon i året samt flere mindre fjell på 6000 moh. Grovt regnet har han deltatt på nesten førti ekspedisjoner over 8000 moh og over førti ekspedisjonen rundt 6000 moh i løpet av hans karriere. Da jeg spurte om hva han syntes om hans yrke, fortalte han at han trivdes etter hvert som han ble eldre, da han ble tryggere på sin kapasitet som klatrer og i tillegg etablerte vennskap med de utenlandske ekspedisjonene. Motivasjonen for yrket startet som en økonomisk nødvendighet. Ettersom han nådde nye bragder ble han også mer attraktiv på markedet. Det har brakt han og familien dit de er i dag. Han forteller likevel at han ofte var redd for sitt eget og andres liv, og har i flere tilfeller vært døden nær og selv opplevd å miste sin to år eldre bror i et snøskred under Gangdals ekspedisjon i 1994. Han hevder han har vært heldig, fordi han hele veien har vært tro mot buddhismen. Sammenlagt er Tsherings trekkingfirma ett av fire privateide firmaer fra Rolwaling med hovedkontor i Kathmandu. Selv om Tshering selv har sluttet å klatre, hevder han å ha nok utstyr til å forsyne sytti ekspedisjonsdeltakere. Hans firma ansetter i tillegg først og fremst klatrere fra Rolwaling for å gi ungguttene han enten er i slekt med eller kjenner til fra før en mulighet til å få flest mulige toppstigninger på «CVen».

De eldre Rolwaling-sherpaene jeg møtte, hadde alle en historie som enten *sirdar*, klatrer, guide, leder eller porter på en ekspedisjon. Flere hadde vært på toppen av Mount Everest opp til hele ti eller flere ganger, samt andre 8000-metere. Deres hjem er prydet av trofeer og diplomer fra tidligere ekspedisjoner, en samling de stolt viser frem til de besøkende. Under oppholdet møtte jeg flere unge sherpagutter som stolt kunne fortelle om deres bragder. En av dem var Lobsang. Han er tjuefire år og har allerede rukket å bestige Mount Everest hele åtte ganger. Hans storebror har satt en tidligere verdensrekord i å klatre Everest på kortest mulig tid. Dette var noe av det første han fortalte meg da jeg møtte han, og det var tydelig at det var en bragd han ønsket å formidle. Det er ikke usannsynlig at de unge guttene i større grad ønsker å leve opp til sherpaenes opparbeidet rykte fra 50-tallet. Situasjonen virker dog noe annerledes enn tidligere: Som Tshering hevdet, var valgmulighetene for å tjene til livets opphold begrenset da han var ung. Den risikofylte jobben var derfor hans eneste mulighet til en videre karriere og tryggere fremtid. I dag har yrket en litt annen prestisje over seg og omtales mer som en ekstremsport og hobby. Det kan ha sammenheng med at sherpaene nå er en så stor del av turistnæringen og ikke lenger lider samme nød som tidligere; en kan i større

grad velge om en vil satse på klatring eller ei. Desto flere topper nådd, desto høyere status, og dermed mer attraktiv for nye ansettelse.

«Rolwaling Village»



Rolwaling Village ligger innenfor den røde markeringen i bilde. Til høyre ligger Boudhnath stupa (maps.google.com)

Ifølge Thsering bor det om lag 350 sherpaer fra Rolwaling i Kathmandu, der de aller fleste har bosatt seg i samme nabolag som sherpaene selv har kalt «Rolwaling Village». Dette nabolaget ligger i bydelen Boudha, rundt én mil utenfor Kathmandu sentrum, der også et høyt antall buddhister, spesielt sherpaer og tibetanske flyktninger har bosatt seg og ansees for å være det buddhistiske området, eller «sentrum» i Kathmandu, der en rekke buddhistiske klostre, stupaer og skoler for munkene og lamaer er utbygget tilegnet sherpaene. Ifølge Nepal Census Rapport fra 2011 bor rundt 17 000 sherpaer i dag i urbane strøk (Government of Nepal, 2012). Mine informanter hevder de aller fleste innflyttere har bosatt seg i dette området.

Den andre dagen etter at jeg ankom Kathmandu fikk jeg en omvisning i Rolwaling Village av Thserings sytten år gamle sønn Dawa. På veien peker han ut flere husblokker som er bebodd

av sherpaer fra Rolwaling, og at hans far eier tre av disse blokkene. Han forteller at da han var yngre var det kun tre hus bosatt av sherpaer fra Rolwaling. I løpet av de femten årene Dawa har bodd i Kathmandu har innflyttertallet økt og i dag hevdes det å være rundt nitten slike blokker i samme nabolag, der hver blokk, ifølge Dawa, kan huse mer eller mindre seks familier. Blokkene er enten bosatt av øvrige familiemedlemmer eller nære venner.



Blokken der Tshering og hans familie bor består av fire leiligheter bosatt av totalt seks familier fordelt på fire etasjer der deres familie holder til i den øverste leiligheten. I en av leilighetene i tredje etasje bor niesen til Nima, Tsherings kone, med sin mann og ett nyfødt barn, mens i leilighet nummer to bor niesen til Tshering og hennes mann. Under bor det to familier, som er bekjente av Tshering og Nima, og i første etasje bor nevøen til Tshering, Tenzing og hans kone og to barn. Rundt femti meter lenger opp i nabolaget eier Tshering to blokker til. I en av leilighetene bor hans svigerinne Ang-Sangmu, som også er Mingmas søster, med hennes tre barn Mingma (18), Tembi (16) og til slutt Ang-Lhamu (21) som jeg etter hvert fikk et godt kjennskap til. Ang-Sangmu er enke og mistet sin mann, Tsherings bror, i en Everest ekspedisjon i 1994. I etasjen over henne igjen bor Tsherings nevø Tashi (28), med hans kone og to små barn. I den andre blokken bor venner av Tsherings familie. Det som skiller husblokkene som er bebodd av sherpaer fra de andre husblokkene er dekorasjonen av bønneflagg på vegger og tak.

Rolwaling-sherpaene i et multikulturelt samfunn

Tshering og to av hans nevøer har hatt stor suksess innen klatring da alle tre har besteget mange 8000-metere en rekke ganger. I tillegg jobber Tashi, Tenzing, Ang-Sangmu og Nima og Tshering på fjellhytter i Norge hver sommer. I løpet av to til tre måneder kan de tjene mellom 40-60 000 kroner, noe som tilsvarer en årslønn for sherpaene (to ekspedisjoner) som ligger på rundt 600 000 nepalske rupie⁶; en ganske god årslønn i Nepal sammenlignet med inntekten til en vanlig arbeider. En nepalsk servitør jeg kom i snakk med, sa han var heldig som hadde fått arbeid på en finere restaurant i turistområdet i Kathmandu og tjente rundt 8000 rupie hver måned, altså litt over 500 kroner. Det tilsvarer i underkant av 6500 kroner i året. Med andre ord, er sherpaene i Kathmandu, med en karriere innen klatring, og grunnet deres omtale, langt mer velstående enn gjennomsnittsmannen i Kathmandu (Se også Upadhyay, 2001). Denne forskjellen kommer til syne da det ikke bare er sherpaene som bor i dette området. Jeg vil derfor gi en skildring av nabolaget i sin en helhet for å gi et bilde av området «Rolwaling Village» befinner seg i, og hvordan sherpaene tilpasser seg en hovedstad som inkluderer over 125 etniske folkegrupper, for så å distansere seg til dem.

Området bærer preg av en høy befolkningstetthet, og det finnes nesten ikke en eneste jordflekk som ikke er utnyttet og bebodd. Blokkene i nabolaget er på minst fire etasjer, og etter hvert som familiene vokser, er det ikke uvanlig å bygge på flere etasjer underveis. En rekke små veier går i alle retninger fra en større trafikkert vei som fører videre mot «Ring Road», hovedgaten i Kathmandu.

På hver side av veien er det små butikker på rekke og rad så langt gaten strekker seg. Butikkene er konstruert som innebygde boder med en disk vendt ut mot gaten. Bak diskene er det satt opp hyller, fullstappet av ulike varer. Mange av markedene selger det samme; matvarer av både lokale og internasjonale merker i enten ferskt, tørt eller nyslaktet form. Også klær, husholdningsartikler, kjøkkenutstyr, elektrisk utstyr, diverse møbler og medisiner er så å si «stappet inn» i den lille boden. Bak disken står arbeiderne og eierne, både kvinner og menn, og snakker med tilfeldige forbipasserende, kunder, eller leser dagens avis. Lydnivået er høyt med en blanding av hyppig trafikk, aggressive bilhorn, lekende barn, høylytte samtaler på tvers av gatene og bjeffende villhunder. Jeg opplevde sjeldent en stille

⁶ 40 000 kroner tilsvarer 597 172 rupie.

stund i Rolwaling Village, selv ikke om nettene da hundene tar over den mørke, sovende byen. De høyt trafikkerte veiene setter i tillegg et sterkt kjemisk og støvete preg på lukt og inntrykk blandet med duften av indisk krydder, nystekte smultringer og en nyslaktet geit.

I butikkene jobber det både kvinner og menn i alle aldere, og det er heller ikke uvanlig å se et lite barn eller to løpe ut og inn av bodene. I en av butikkbodene jeg handler melk og vann, står det alltid en eldre mann, en kvinne med barn på armen og en annen mann, kanskje tjue år yngre enn førstnevnte. Mennene har røde merker langs hårfeste i pannen, mens kvinnen en enkel rød prikk i pannen, midt mellom øyenbrynene. Kvinnene bærer en fargerik og tradisjonell sari, gjerne med magen bar, mens mennene er ikledd lys jordfarget smal lin bukse og skjorte med vest og en trekantet fargemønstret hatt. Den lille butikkboden virker til å være en familiebedrift, der alle generasjoner i familien bidrar i driften.

Det er dette som preger gatene i Rolwaling Village. Til tross for at området er stedet i Kathmandu der buddhistene har bosatt seg så jeg aldri sherpaer jobbe i slike butikker, men først og fremst nepalske hinduister slik jeg har beskrevet ovenfor. Unntaket er tre små restauranter i nærområdet drevet av sherpakvinnen i husholdet som en biinntekt til mannens klatrekarriere. Informanter fortalte også at et fåtall sherpaer arbeider i serviceyrker foruten turisme, og tilhører dermed ikke en arbeiderklasse sammenlignet med Nepals øvrige befolkning. Sherpaenes distanse fra andre nepalske folkegrupper i Kathmandu er derfor spesielt tydelig gjennom økonomi og velstand. Dette kan forklares av deres omtale og bevisstheten av omtalen som gir sherpaene en form for markedsverdi. Mitt inntrykk var i tillegg at sherpaene ikke ville assosieres med de andre folkegruppene, men aktivt sette seg adskilt fra dem. Selv om Nepal består av en rekke ulike etniske grupper som er adskilt på bakgrunn av kaste og slektslinje, bruker sherpaene termen «nepali people» som fellesbetegnelse for den multikulturelle befolkningen. Hovedforskjellen for dem var skillet mellom buddhistene og hinduistene. Mens sherpaene står i slektskap med tibetanere i nord, slekter nepalifolket til India i sør. Behovet for å bevare og markere en etnisk identitet oppfattet jeg som stor, spesielt når det var snakk om andre etniske folkegrupper i Nepal. Selv hevder sherpaene at de står høyere på rangstigen enn nepalesere, og i flere sammenhenger brukte de uttrykk som «not very good people» eller «bad people» da vi snakket om distinksjonen. Dette er på bakgrunn av flere samtaler jeg hadde med Tshering hjemme i Kathmandu der han uttrykker sin misnøye over hvordan Nepal er styrt av en korrup

regjering, som sherpaene ønsker å løsrive seg fra. Derfor blir det arrangert demonstrasjoner med budskapet «we want sherpa state», for ikke å være underlagt den nepalske stat, da de mener det politiske systemet står langt fra sherpaene og buddhismens etikk. Da jeg spurte om de trodde den nepalske regjeringen noen gang ville gå med på å etablere en egen sherpastat, sa han tvert nei, men at de må fortsette å kjempe og kan ikke gi opp et så sterkt ønske.

Tshering kunne ved flere anledninger uttrykke stor frustrasjon over at det politiske systemet ikke var troverdig. Det gjaldt ikke bare regjeringen, men også alle statlige institusjoner, som universiteter, sykehus og organisasjoner som igjen påvirket det nepalske folket. På universitetene har de flinkeste elevene kommet seg til toppen fordi de er sønner eller døtre av en mektig far. De jukser seg til toppresultater, og læreren kan ikke gjøre annet enn å se på i frykt for å miste jobben, hevder de. Ang-Lhamu som holder på med en sykepleierutdannelse, hevder at det er vanskelig å få seg jobb på sykehus dersom en ikke tilhører en familie med høyt politisk status. Både Tshering og Ang-Lhamu på hver sin kant, gir uttrykk for at denne tendensen er avskyelig, men er villig til å jobbe ekstra hardt og med «godt hjerte» og «riktige intensjoner» for å nå sine personlige etiske mål. Tshering som i flere tilfeller har fått forespørsel om å lede et politisk parti som skal representere sherpaene, sier at han aldri vil opptre som aktiv politiker fordi det ikke eksisterer en redelig politikk i landet, og ser det som bortkastet. Han vil heller drive med sosialt arbeid, som det eneste alternativet med mulige positive endringer. Det sosiale arbeidet går til å fremme sherpaene i Kathmandu og utvikling i Rolwaling-dalen.

«Det er ikke en porter, det er en sherpa!»

Etnisitet er et begrep som i etterkant av koloni- og immigreringshistorien går innenfor dikotomiene «vi» og «dem», der termen «vi» referer til majoriteten som ikke-etnisk, mens «dem», altså immigrantene i større grad er «etniske» (Baumann, 2004). Sherpaene i Nepal er historisk sett immigranter, og har i møte med nepalesere gått innenfor en «dem» terminologi. Jeg opplevde dette i størst grad blant sherpaene i Kathmandu.

Under feltarbeidet var jeg med på en trekkingtur med Tsherings firma og en norsk folkehøgskole. Både sherpaer og nepalesere var ansatt for å ta seg av logistikken da trekkinggruppen er avhengig av portere, kokker, guider og klatrere for å gjennomføre turen. Kun sherpaer er ansatt som guider og klatrere, mens nepalesere og sherpaer kan arbeide som

kjøkkenmedarbeidere og portere. Porterarbeidet er den jobben med lavest status da den er fysisk utfordrende og dårligst betalt. Det er derfor vanlig at det først og fremst er nepalesere av lav kaste som blir ansatt til slikt arbeid. Sherpaene som også hjelper til med porterarbeidet blir umiddelbart rangert høyere enn nepalesere ved at de får bedre oppvarting av de andre sherpaene, og jobber ofte etter oppdrag ettersom trekkinggruppen besøker nye sherpalandsbyer. I et tilfelle under turen spurte en av elevene meg om hvor bagasjen var plassert, hvorpå jeg pekte og svarte at alt lå rett ved området en gruppe *portere* satt og hvilte. Dette overhørte en av sherpaene og fortalte bestemt at de jeg henviste til ikke var portere men *sherpaer*. Jeg stusset litt over irettesettelsen da jeg tok utgangspunkt i at en omtalte de som er ansatt for frakt av utstyr etter yrke uavhengig etnisk opprinnelse. Når en sherpa utfører porterarbeid, omtales de likevel som sherpaer. En nepaleser derimot får tittelen *porter*. At situasjonen blir annerledes idet en sherpa jobber som porter har med kaste og etnisitet å gjøre. Jeg har tidligere blitt fortalt at deler av sherpaenes status og kaste er rangert ut ifra bosetningenes beliggenhet. Dette utgjør en «dem» terminologi idet nepalesere fra lavtliggende landsbyer får ansettelse innen sherpaenes «område», der de kan fremstilles som minoriteten. Den etniske identiteten fremkommer som sterk hos sherpaene, og ønske om adskillelse fra deres naboer i Kathmandu er, etter min erfaring og gjennom samtaler med både sherpaer og nepalesere, tydelig. I Kathmandu er dette annerledes der sherpaene i større grad tildeles en etnisk identitet. Likevel, i motsetning til nepalesernes status som begrenses til *portere*, ønsker sherpaene å fremme sin etniske identitet. Det har sammenheng med sherpaenes omtale av deres kultur.

Etnisitet er med andre ord et aspekt ved en relasjon, og ikke en kulturell egenskap eller eiendom en gruppe mennesker besitter (Eriksen, 2002, ss. 12-13). Etnisk identitet oppstår i samhandling med andre etniske grupper, og vil derfor ikke eksistere alene (Barth, 1969). Dermed blir behovet for å markere et skille så viktig i eksempelet ovenfor. I et slikt tilfelle kommer sherpaidentiteten tydelig frem ved å fremme en forskjell mellom *porter* og *sherpa*, der nepalesere blir fremmedgjort i en «dem» terminologi ved å forenkle eller generalisere deres opprinnelighet gjennom yrkesstatusen *porter*. Sherpaene er derimot på «hjemmebane» og beholder sin identitet. *Sherpa* får i dette tilfelle også en yrkesstatus som står høyere enn porterne. Jeg oppdaget likevel en forskjell på oppfattelsen av sherpaidentiteten i Rolwaling og i Kathmandu. Siden landsbyene ligger i den isolerte Rolwaling dalen har sherpaene et minimum kontakt med andre folkegrupper. Å fremme sin etnisitet er ikke like aktuelt i deres

hverdagsliv som for sherpaene som har flyttet til Kathmandu, da de sjeldent er i kontakt med andre etniske grupper (Eriksen, 2010, s. 241)

Ifølge Barth (1969) vil de aller fleste etniske gruppekategorier vedvare selv om mennesker stadig flytter på seg og deler identitet med andre grupper (Barth, 1969, s. 21). Identitet er derfor ikke medfødt, men en sosial prosess som er dynamisk og omskiftelig (Barth, 1969). Ettersom sherpaene har flyttet til Kathmandu, etableres også deres etniske identitet i møtet med Nepals multikulturelle befolkning. Som nevnt ovenfor får etnisitet ett nytt begrep som dreier seg om noe kvalitativt som gjerne skal revitaliseres og avgrenses. I dette tilfellet kommer grensene og identitetsfølelsen tydelig frem i «Rolwaling Village», gjennom deres religiøse tilknytning og politiske tiltak, og blir nærmest et produkt. Sherpaene er integrert i det nepalske samfunnet, men har, som nevnt ovenfor, et større behov enn Rolwaling-sherpaene for å markere sin etniske identitet.

I Kathmandu oppdaget jeg en klar tilknytning til Rolwaling-dalen. Flere av mine informanter uttrykte ofte at den store drømmen var å flytte tilbake til fjellet der luften er ren og buddhismen står sterkt. De hevder de aldri vil kunne leve et godt liv i Kathmandu, fylt av konflikter, og liten gjennomslagskraft på grunn av det politiske systemet jeg til nå har gjort rede for. I dag er Rolwaling truet av avfolkning. Dalens femti beboere består i dag av to generasjoner; tolv unge jenter fra femten til tretti år og eldre fra førti år og oppover. Unge gutter og småbarnsfamilier har flyttet til Kathmandu for arbeid og skolegang. Da jeg spurte en informant om hvorfor ikke jentene også dro ned til byen for å ta seg utdanning svarte han at jenter har en større tilknytning til husholdsarbeidet som tilhører moren, og blir derfor igjen i landsbyen for å hjelpe til med potetåkrene og dyrene. Gutter tenker derimot på business og drar ned til byen for utdanning og jobb. Jentene som er igjen i dalen har dermed ikke annet valg enn å fortsette som tidligere; å reise andre steder for å finne potensielle ektemenn. Informanten, som selv er født i Rolwaling men flyttet til Kathmandu for å gå på skole da han var fire år, forklarte videre at det ikke er uvanlig at sherpamenn som kommer opp til dalen med turistgrupper, forelsker seg i en av disse jentene i løpet av oppholdet og tar henne med ned til Kathmandu der de gifter seg og danner familie. Et utfall av dette kan være at alle unge flytter ned til byen, mens det kun er de eldre som blir igjen.

Andre informanter sier at de kommer til å flytte tilbake når de blir eldre; å avslutte livet i Rolwaling vil gi bedre karma da Rolwaling ansees som et svært hellig område for tibetanske buddhister. Derfor er det et flertall av eldre som bor i dalen permanent. Denne tendensen med at eldre kan flytte tilbake mens unge flytter ned er i seg selv lite bærekraftig, og en av årsakene til avfolkning, noe sherpaene selv ønsker å forhindre. Med det har de fått hjelp av et norsk bistandsprosjekt som vil bygge ut institusjoner som kan tilby utdanning og arbeid, en mangel de selv hevder er hovedårsakene til fraflyttingen (Gangdal, 2005).

ROLWALING FOUNDATION

Som et resultat av urbanisering, presisert i dette kapittelet, er Kathmandu i dag et senter for slumområder, fattigdom, forurensning og korrupsjon (Bista, 1991; Eriksen, 2010, ss. 239-240). Flere bistandsorganisasjoner har i etterkant ønsket å hjelpe ved å etablere infrastruktur utenfor de store byene for å styrke landbruket slik at bønder fortsatt kan leve av å dyrke fra egen jord, samtidig som barna deres får skolegang (Se Utviklingsfondet, 2014). Ringpuche, dalens reinkarnerte lama, har med sitt ansvar for det religiøse i dalen opprettet en lamaskole i Beding, der det går femten elever fra andre steder enn Rolwaling. Dette er et gratis tilbud som Ringpuche til nå har betalt fra egen lomme, men også har fått donasjoner fra besøkende turister, eller mindre organisasjoner. Skolen er ment å gi de som ikke har råd til å sende barna til statlige skoler, en utdanning, der de lærer bort matte og lese og skrive engelsk og ikke minst tibetanske tekster som følger med. Målet er både å løfte det religiøse livet i dalen, og øke antall fastboende i Rolwaling. Selv har sherpaene fra Rolwaling grunnlagt en komité, Mount Everest Summitie Club (MESC), der førtini klatrere fra Rolwaling Village, jobber med å fremme en utvikling og bevaring av dalen. De har blant annet utformet et «didi-prosjekt» der de lærer opp jentene som bor i Rolwaling i matlaging, hygiene, engelsk, førstehjelp og hotellvirksomhet, slik at de kan bistå trekkingturister i eget hjem; en ordning som kalles *homestay*. Finansieringen av tiltakene er basert medlemmenes egne ressurser, men har likevel langt lavere budsjett og nivå på utviklingsplan enn den norsketablerte stiftelsen *Rolwaling Foundation* der fokuset er det samme; å bevare en sherpalandsby som trues av avfolkning. Rolwaling Foundation ble opprettet i 2005 av fjellklatrer og forfatter Jon Gangdal sammen med hans nære venn og «klatrekompis» Tshering. Han har gjennom ekspedisjoner i Himalaya siden 1994, etablert et sterkt vennskapelig bånd med flere av sherpaene fra Rolwaling, som førte til at Rolwaling Foundation ble grunnlagt og iverksatt.

Motivasjon, prosessen og målet

Ifølge Gangdal er nedleggelsen av skolen en av de viktigste faktorene til at Rolwaling nå er truet av avfolkning. Årsaken til nedleggelsen var at lærerkvarteret, lærerens bolig, var i så dårlig forfatning at det ikke lenger var mulig å bo der. Begrenset økonomisk inntekt i dalen resulterte i at ingen hadde råd til å betale godtgjørelse for at læreren skulle komme tilbake, og eventuelt bosette seg. Men etter et landsbymøte og et par nye vinduer til skolebygningen under et besøk i 2005, kom alle til enighet om at læreren ville komme tilbake dersom skolen og boligen ble restaurert. Beboerne ga uttrykk for at skolen ville være et godt utgangspunkt for å kunne fortsette å bo i dalen. Noen av familiene som hadde flyttet til Kathmandu var også villig til å gi avkall på storbylivet for å flytte tilbake til Rolwaling, og ikke minst skulle alle ta del i arbeidet.

Skolen ble utstyrt med en egen lærerbolig og toaletter. Den ene halvdelen av lærerboligen gikk til bruk for en ny helsestasjon som ble innredet med medisinsk utstyr i 2007, der en sykepleiestudent Ang-Lahmu fra Rolwaling, med fast bopel i Kathmandu, tok pause fra studiene ett år, for å jobbe i dalen. Samme år, kjøpte Rolwaling Foundation tjuefem ovner som de fraktet til Rolwaling i helikopter. Gangdal fortalte at et problem oppstod etter at ovnene var installert i huset; de åpne ildstedene var også kilde til å lyse opp huset på kvelden. Det var da ideen om mikrokraftverket ble til og allerede samme høst ble utstyr fraktet opp til Rolwaling med helikopter klar for utbygging. Planen var at de første lampene skulle tennes i 2009, og dermed hadde kraftverket kapasitet med 25 KWh kraftverk som ville forsyne Beding, og vinterbosetningene med strøm. Den månedlige utgiften for strøm er 330 rupie per hushold. Ifølge stiftelsens fremdriftsplan var hensikten at et samfunnshotell også skulle stå ferdig i 2009. Da jeg besøkte dalen under feltarbeidet i 2012, var det fullt mulig å brukes, selv om det gjenstod noe igjen av arbeidet (Gangdal, 2005).

I dette inngår det en langsiktig plan for økonomisk stabilisering som har avtatt sterkt de siste tiårene (Gangdal, 2005). Det viktigste tiltaket er samfunnshotellet der inntektene skal gå til å betale for strøm, lønn til sykesøster og lærer, og skape et større arbeidstilbud i landsbyen; altså å etablere samfunnsinstitusjoner de tidligere kun har tilgang til i Kathmandu. Hotellet er derfor kjernen for utbygningen av en infrastruktur som er ment å være bærekraftig for fremtidige generasjoner. Ifølge Gangdal vakte beslutningen om å opprette Rolwaling Foundation optimisme blant lokalbefolkning som sa seg villig til å bidra i og «redde» et truet

samfunn de følte seg svært knyttet til. Hensikten og målet til stiftelsen er både å avverge sherpaene fra å flytte til byene *og* gjøre det mulig å flytte tilbake til Rolwaling-dalen ved tilretteleggingen for institusjonene for å bedre livskvaliteten og styrke næringsgrunnlaget i dalen. stiftelsen vil med disse tiltakene sørge for at når bidragene etter hvert vil avta, har de utviklet en infrastruktur som også vil være fruktbar for fremtidige generasjoner. Som en del av prosessen har han tatt hensyn til sherpaenes ønsker og deres levesett og samtidig å ivareta landskap og natur; altså å leve i fred med alle skapninger i dalen. Eksempler på det er mikrokraftverket som er drevet på vannkraft, vedovnene som skal redusere vedforbruket for å hindre avskoging og redusere helseskadene sherpaene får av sot fra åpent ildsted. Tiltak som restituering av lamaboliger for å løfte religiøse livet i dalen, og flomsikring har også vært en del av stiftelsens plan.

Kritiske spørsmål

Under en samtale med Tshering om Rolwaling dalens fremtid sa han noe som kunne tolkes som kjernen til konfliktene i etterkant av oppstarten. På spørsmålet om han ønsker en økning av turisme i dalen, svarte han: «Det er dyrt å bo i Rolwaling, men dersom turisme øker vil det være enklere å kunne bo der. Det er viktig å tjene penger på turisme i Nepal, slik situasjonen er i dag. Det er ingen andre inntektskilder i fjellene, og hvordan skal man da betale for skole helse og elektrisitet, som er avhengig av dette for å kunne bli boende». Jeg spør: « så stiftelsen forsøker å gjøre det mulig å bli boende?» Tshering: «Ja, jeg tror om et par år, eller i fremtiden vil noen av familiene i Rolwaling Village flytte tilbake» Jeg: «Din familie?» Tshering: «Nei, men noen av de andre. Du skjønner, før kostet en sekk med ris tretti rupie, nå koster den hundre, og jeg tror prisen bare vil stige. I Rolwaling dyrker de derimot sin egen mat, derfor vil det være den beste muligheten å bo der. Jeg kommer til å flytte opp dit når jeg blir gammel». Det kan virke som om sherpaene i Rolwaling er i en litt vanskelig situasjon; de kan i det minste dyrke sin egen mat i dalen, men er likevel avhengig av turisme slik Tshering påstår da det er dyrt både å bo i dalen *og* i Kathmandu. Når Tshering sier det er dyrt å bo i dalen, er det med tanke på de nye institusjonene som er etablert av Rolwaling Foundation, som tidligere ikke har eksistert. Samtidig kan noe av årsaken til at de andre ikke har flyttet til Kathmandu komme av at det er mer lønnsomt å dyrke sin egen mat, enn å betale hundre rupie for ris. Hvordan havnet Rolwaling-sherpaene i denne situasjonen? Var det i etterkant av etableringen av institusjonen, hvor dalen gjorde seg avhengig av turisme? Er institusjonen et større ønske for sherpaene i Kathmandu fremfor sherpaene i Rolwaling fordi de i etterkant av

migrasjonen har skjønt hvor viktig de synes det er med skole, helsetilbud og strøm? Er det deres behov som har «flyttet» seg til Rolwaling i kraft av deres nostalgiske bilde av det religiøse og fredelige livet i dalen, og et prosjekt som har oppstått i møtet med «resten av Nepal» slik jeg har presisert tidligere i kapittelet? Det kan virke til at tiltakene dermed er utviklet i hensyn til sherpaene i Kathmandu som «kanskje» vil flytte tilbake, mens sherpaene i Rolwaling sitter igjen med institusjoner som er kjøpt, men som ikke kan betales for.

I dag er skolen og helsestasjonen nede fordi de ikke har muligheter til å ansette sykesøster og lærer; det eksisterte ikke et foretak som skulle lønne slikt arbeid. Mikrokraftnettverket var i tillegg delvis ute av funksjon, og samfunnshotellet var stort sett stengt da Thsering, som har ansvaret for hotellet, bor i Kathmandu. Det har derfor oppstått misnøye blant befolkningen i dalen. Ifølge Tshering er han blant annet beskyldt for å ha tatt all donasjon til egne byggeprosjekter. Beskyldningene er på bakgrunn av at de nesten ikke har sett noen fremgang siden oppstarten, og derfor tror at pengene ikke når helt frem. De mener også at stiftelsen er et privat foretak, eid av Tshering og Gangdal. Tshering på sin side, er opprørt over at ingen tar ansvar for egen fremtid, og at «folk vil ha mye, men ingen er villig til å jobbe for det».

I oppgaven har jeg valgt å fokusere på hvor konfliktene oppstår og på hvilke grunnlag beskyldningene kommer fra, og har derfor rettet blikket mot stedet der institusjonene skal ta form. Gangdal var tydelig på at arbeidet skulle være et samarbeid, der alle i dalen jobbet for noe som hadde stor betydning for samtlige. Gangdal skriver selv etter landsbymøtet:

«Alle de tilstedeværende viste seg i praksis fra den samme side jeg har opplevd med Rolwaling-sherpaene klatreekspedisjonene våre: De tenker alltid umiddelbart på fellesskapets beste» (Gangdal, 2005).

Det var langt ifra min oppfattelse av sherpaenes felleskap, der sherpaene forholder seg først og fremst til sine private hushold, mens det offentlig er styrt av buddhistiske verdier som avgjør karma og omtale. Jeg vil hevde at det særegne ved det private og offentlige er grobunnen for hvorfor konfliktene oppstår.

Avslutning

For å besvare disse spørsmålene vil jeg «gå opp» til dalen og gjøre rede for hvordan deres liv utspiller seg, både på det religiøse og det økonomiske plan. Jeg oppfattet buddhismen som en

stor del av deres hverdagsliv, ikke bare gjennom ritualer, men også gjennom sherpaenes relasjon til hverandre *og* gjennom deres næringsgrunnlag. Neste kapittel vil gjøre rede for hvordan sherpaene opplever seg selv og andre i verden. Dette vil legge grunnlag for det private og det offentlige og vil gjennom en slik innsikt, kunne tilrettelegge for en analyse for hvilke nivåer konfliktene utarter seg.

Kapittel 3: *Sherpaenes ontologi*

Innledning

Ifølge tidligere forskning (Stevens, 1996) er Khumbu området for sherpaene en levende verden med overnaturlige krefter av guder, spirituelle vesener, gjenferd og demoner som er knyttet til ulike steder og monumenter. Det religiøse landskapet er ikke separert fra deres ordinære liv, da det er antatt at landskap har en bærende kraft for hell og velstand for menneskene som bor i området og er tatt i betraktning for valg av bosetninger, bruk av vann, deres forhold til vannets forurensning samt skogbruk og dets beskyttelse (1996, ss. 28-29). Rolwaling dalen er også fremstilt slik av sherpaene, ved å ligge beskyttet av det hellige fjellet Tseringma, og med besittelse av en rekke religiøse monumenter og hellige landområder. Disse områdene har historisk, religiøst og mytisk opphav og er sterkt knyttet til sherpaenes organisering, struktur og bevegelser i dalen. Jeg vil i dette kapittelet etterstrebe en forståelse av hvordan sherpaene oppfatter seg selv i verden gjennom deres handlinger, aktiviteter og «væren» i Rolwaling i lys av et fenomenologisk perspektiv. Siden buddhismen står sentralt i sherpaenes hverdagsliv, og de oppfatter sin kropp, sitt private hus og landskapet rundt i samsvar med noe ytre knyttet til buddhistiske myter og tradisjoner, vil denne forståelsen stå sterkt i argumentasjonen for hvordan bistand kan gjennomføres på lokale premisser. Jeg vil først gjøre kort rede for Tibetansk buddhisme og ideologi, Rolwaling dalens religiøse historie og landskap, for deretter gå mer konkret inn på husholdet som representerer en form for beskyttelse mot den ytre verden.

Tibetansk Buddhisme

Et viktig aspekt ved den ortodokse buddhismen, Mahayana, kjent for sine mange helgener og frelsere, dets fordypning i døden og deres detaljerte og utsmykkede ritualer (Spiro, 1970, s. 6), er den asketiske ideologien og det klosterlivet som følger med slik tradisjon (Ortner, 1978). Det er likevel et fåtall av sherpaer som lever sine liv i sølibat eller i kloster og er i de fleste tilfeller ikke i nærheten av å leve opp til den buddhistiske askese. Buddhismen er likevel en stor del av sherpaenes hverdagsliv, og det finnes alternative måter å forholde eller knytte seg til et asketisk ideal ved å utføre daglige ritualer og delta i religiøse seremonier (Ortner, 1978).

Ortner (1978) hevder at alle ritualer utført av sherpaene er helt frivillige og individuelle, og at den eneste grunnen til at ritualer blir utført er av egen individuelle religiøse fortjeneste for å øke sjansen til en bedre reinkarnasjon (se også Clarke, 1990; Spiro, 1970, ss. 60-63). Hun beskriver religiøs fortjeneste som en abstrakt samling av belønninger et individ får etter utførelsen av hederlige og gode handlinger, der synd er motsetningen og vil redusere fortjenesten. Synd vil ikke forsvinne fra oppsamlingen når de først er utført, men det er mulig å balansere syndene med gode og hederlige handlinger. Siden sherpaene tilber den ortodokse buddhistiske retningen mayhayana, men ikke lever et liv i askese, er det vanlig at en begår synd hver dag. Dette er de bevisste på og det er derfor viktig at en utfører ritualer så ofte som mulig for å avbalansere fortjenesten med flere gode handlinger enn dårlige. Summen av denne samlingen avgjør individets reinkarnasjon. De religiøse aktivitetene deler Ortner inn i fire forskjellige kategorier: (1) veldedighet, (2) handlinger som støtter oppunder buddhismens eksistens, (3) bevisste og aktive handlinger mot å begå synd, og til slutt (4) hverdagslige individuelle ritualer som å sirkulere rundt buddhistiske monumenter, snurre bønnehjul eller dekorere med bønneflagg på private bygninger (1978, s. 37). Både i Kathmandu og i Rolwaling var jeg, vær eneste dag, vitne til at slike ritualer ble utført, samt utførelsen av mantraer, arrangerte seremonier i private hjem eller i lokale klostre, morgenritualer, brenning av røkelse, ofring til guder eller donasjoner til munkene. Implisitt i sherpaenes navn, deres fødselsår, innredning i hjem og smykkene de bærer har også betydning i form av sherpaenes kosmos og ontologi (Waddell, 1978). Med andre ord ønsker sherpaene å leve etter Buddhas lover, eller *Dharma*, med den hensikt å oppnå god karma (1978, ss. 132-133).

Buddhismens hovedmål er å utrydde det egosentriske selvet som et subjekt ved forstå sin eksistens som et ikke-selv. Logisk sett kan dette skje på to måter; på den ene siden blir selvet minimalisert og redusert til det til slutt opphører. På den andre siden kan selvet forstørres og ekspandere utenfor sine opprinnelige grenser og til slutt utrykkes ved å bli en del av den ytre verden (1978, s. 37). Dette knytter Ortner til sherpaenes religiøse aktiviteter, og deler de fire kategoriene på nytt inn i to retninger; kategoriene om veldedighet og religiøs støtte kan kobles til selvet som opphører og blir en del av verden da handlingene innebærer en interesse som går utover og kan identifiseres med noe større og universalistisk. Å handle aktivt for å unngå synd og utføre hverdagslige ritualer er derimot en aktivitet der selvet er erstattet med handlinger som ikke involverer noen større bevisst agens, altså det introverte og

minimaliserende selvet (Ortner, 1978, s. 37). Et individ må alene utføre handlinger og stå ansvarlig for å «redde seg selv» og oppnå frelse. Den beste måten å gjøre dette på, ifølge buddhistisk ideologi, er å isolere eller beskytte seg selv fra verden.

En slik beskyttelse finner sherpaene i Rolwaling-dalen, både som et hellig område og i praksis utført av beboerne. I et intervju av dalens *Ringpuche*, Lama Ngawang Labsum, gjennom et turistutviklingsprosjekt kalt *Bridges* (1999), forklarer han at beboerne i dalen deler all levd rom med gudene og må leve i respekt for gudenes ønsker. Dette vil også ha en effekt på sherpaenes handlinger i- og forståelse av rommet, som dermed blir meningsbærende for deres væren.

Christopher Tilley (1994) tar for seg begrepet «space», eller «rom», i et fenomenologisk perspektiv. Han hevder at rom er et medium for menneskelig handling som er sosialt produsert; der ulike samfunn, grupper eller individer lever ut sine liv. Fenomenologi dreier seg om forståelsen av ting slik de er erfart av et subjekt, altså forholdet mellom å være, *being* og være i verden, *being in the world*, (1994, s. 12). Å være i verden er en del av en «objektifiseringsprosess» der mennesker objektifiserer verden ved å sette seg selv adskilt fra den. Dette skaper et «tomrom» som menneskene fyller med mening gjennom persepsjon, kroppslige handlinger og bevegelser. Intensjonelle handlinger, følelser og bevissthet blir så del av et system av menneskets oppfatninger og beslutninger, erindring og evalueringer (1994, s. 12). Gjennom en slik definisjon blir aktiviteter og agens i det gjeldende «rommet» meningsbærende for menneskets væren. For eksempel er sherpaenes forståelse av Buddhas lov *Dharma*, basert på bevisste handlinger og menneskelig agens der sherpaenes livsfilosofi og religion går tett i tett med deres hverdagsliv. Dette underbygger mine observasjoner om at buddhismen er meningsbærende for sherpaene. (Ortner, 1978).

Ifølge tradisjonene tror sherpaene at en kan oppnå bedre karma ved å bygge og opprettholde blant annet stupaer, monumenter, og bønneflagg som igjen symboliserer en ontologisk og kosmologisk forklaring gjennom universets mekanismer (Ortner, 1978). På bakgrunn av dette, vil jeg fremstille karma, altså intensjonelle handlinger, som argument om at sherpaene, ved å leve gjennom et landskap, ikke bare er en del av landskapet rundt, men at landskapet også er en del av dem (Ingold, 2002, s. 191). Tilley definerer landskap som (...) *a series of named locales, a set of relational places linked by paths, movement and narratives* (Tilley, 1994, s.

34). Landskap er med andre ord ikke natur eller land, men en form for *-scape*, scene eller et kulturelt bilde (Cosgrove & Daniels, 1988, s. 1) der menneskets liv tar form i takt med sine omgivelser, og de meningene omgivelsene gir. (2002, s. 191) Landskap er både et medium for og et utkom av handlinger, både i nåtid og i fortid (Tilley, 1994, s. 23). For sherpaene er det nettopp dette som gir mening og struktur i deres hverdag.

DEN BESKYTTEDE DALEN

Ifølge sherpaene hevdes det at Rolwaling-dalen ble grunnlagt av Padmasambhava, Guru Urgen Ringpoche, en indisk yogi som brakte buddhismen fra India til Tibet; han formet dalen da han kom flyende på sin enorme hest og ploget dalens smale landskap (Sacherer, 1977b). Derav navnet Rolwaling bestående av to ord på sherpa; *Rolwa* og *Ling* som betyr plogfår og land. Etter utformingen av dalen mediterte han i tre måneder sammen med sin kone og hundre etterfølgere. Rolwaling har i etterkant blitt ett av sherpaenes åtte skjulte og hellige land over Nepal, Tibet og Sikkim besøkt av Guru Urgen Ringpoche. Den lokale fellesbetegnelsen på et slikt hellig sted er *beyol* og hevdes å være et sted der mennesker kan leve i beskyttelse mot kriger, elendighet og de problemer som foregår i verden utenfor (1977a, s. 41). Dette kan sees i sammenheng med buddhistiske idealet om å etterstrebe et liv i askese, og kan være en forklaring på at buddhistiske ritualer blir utført hyppigere i Kathmandu enn i Rolwaling siden dalen ansees som hellig, beskyttet og isolert fra omverdenen, mens Kathmandu, ifølge sherpaene er der synder begås. Med dette kan en se at landskapet blir meningsbærende for sherpaene; hvordan dalens form eksisterer i sammenheng med historiske begivenheter, som igjen har en effekt for hvordan sherpaene lever sine liv.

Rolwalings Religiøse historie

Jeg ble fortalt flere ulike buddhistiske folkehistorier og myter om dalens opprinnelse og den første sherpabosetningen. Jon Gangdal delte en historie han selv har hørt av den norske økofilosofen Sigmund Setereng som har besøkt Rolwaling en rekke ganger, og knytt sterke bånd til dalens beboere. Setereng hadde igjen hørt historien av Nawang Tembi Sherpa, en av Rolwalings eldste, viktigste lamaer, foruten Ringpuche. Dette er historien jeg fikk av Gangdal:

Guru Ringpoche var sherpafolkets åndelige fører og velgjører. I buddhistiske klostre i sherpalandsbyer er han avbildet ved siden av Buddha. Han kom fra øst til Rolwaling på sin

flygende Yak og fant den vakre Rolwaling dalen som var beskyttet av det hellige fjellet Tseringma⁷. Guru Ringpoche ble svært betatt av stedet, og fant at det var perfekt som bosted for hans folk som den gang, ca 450-500 år siden fremdeles var på flukt østover fra de voldelige stammekrigene på den mongolske og tibetanske høysletta. Nå hadde de altså søkt tilflukt i de høyeste dalene i Nepal hvor de kom inn fra øst derav navnet Sherpa, der «shar» betyr øst, og «pa» betyr folk.

Guru Ringpoche spurte Tseringma om folket hans kunne få bosette seg i dalen, men svaret var tvert nei. Hun sa: «Over alt hvor mennesker bosetter seg, blir det konflikter, krig og elendighet. Denne dalen skal være forbeholdt fredelige eksistenser, som planter, dyr og fugler». Guru Ringpoche svarte da at hans folk var like fredelige. Det var nettopp årsaken til at de hadde flyktet fra krig og vold, i stedet for å sette seg til motverge. Men Tseringma holdt fast på sitt. Hun ville ikke ha folk i dalen. Da la han seg ned på en stein for å meditere. Etter fire uker sier Tseringma: «Ja vel! Når en så hellig mann som du, kan sitte her å meditere i tre måneder, så må du jo virkelig mene alvor. Men betingelsen er at dere lever like fredelig som dalens nåværende beboere, altså planter, dyr og fugler». Slik kom sherpafolket til Rolwaling, og slik utviklet de sitt fredelige levesett. Dersom en kommer fra Thame i øst over Tashi Laptsa er en allerede velsignet for dette, for da har en vært over snøgrensen i gudenes rike og overlevd. Dersom en kommer fra sørvest i dalen må velsignelsen skje ved en hellig bønneplass utstyrt med tretannet djevelgafler som symboliserer at en skal legge fra seg all ondskap når en trer inn i dalen.⁸

Sherpaene anser disse beskyttede områdene, eller *beyul*, som «mer hellig» enn andre områder og skal representere noe fredelig ettersom skapningene som bor i dalen er «mer religiøse» enn andre. Derfor er slakting av dyr strengt forbudt, liksom kun visne og uttørkede trær blir brukt som fyring, og spiselige planter aldri blir dratt opp med roten. Ifølge Dawa er Rolwaling, sammenlignet med andre sherpalandsbyer, rik på skog og dyreliv nettopp fordi dalen er et beskyttet og hellig området, en iboende kunnskap som også integrert i sherpaenes dag til dag praksis (Tilley, 1994, s. 15).

Religiøst landskap - monumenter og hellige landområder

⁷ Det Lange Livs mor – tsering = langt liv, ma = mor.

⁸ Bønneplassen er plassert noen kilometer før den første vinterbosetningen.

Spesielt i småskala og ikke-vestlige samfunn kan *place*, definert som sentre for handlinger med intensjonell og meningsfull interesse, best forklares gjennom *locales* (Tilley, 1994). Det vil si steder som er skapt og kjent gjennom felles erfaringer, symboler og mening og kan være alt fra et rom, et hus, monumenter, religiøse områder, og landskap som kan gi en direkte følelse av å tilhøre et sted (1994, s. 18).

Rolwaling er i besittelse av en rekke slike hellige landområder *niye* og «selvskapte» monumenter, *rangjin*, som oftest blir forklart i sammenheng med Guru Ringpoches tilstedeværelse i dalen, eller andre guder, både buddhistiske og ikke-buddhistiske, som sherpaene tilber (Sacherer, 1977a, s. 41). Fjellet Tseringma er for sherpaene navnet på den eldste av de fem ikke-buddhistiske søstergudinner som lever på fjellets fem topper (1977a, s. 189). Myter og historier hevder at de andre søstrene er bosatt på toppen av Everest, Kanchenjunga, Chobamari og Yalingma (Bridges). En rekke festivaler blir arrangert for å hedre gudinnene da ikke-buddhistiske guder omhandler menneskets suksess på jorden og ikke fremtidig reinkarnasjon (1977a, s. 189), derav navnet «det lange livs mor» (Gangdal & Holm, 1995). Hinduistene tilber også fjellet ved navnet Gauri Shankar, der Shankar er et annet navn for guden Vishnu, mens Gauri er hans kone. Ifølge Tshering er Shankar kjent for meditasjon og drømmer, og deler sin ånd med alle som besøker dalen. Siden fjellet blir tilbedt av både buddhister og hinduister er Rolwaling-dalen et anerkjent område for begge religionene. Foruten Tseringma, er klosteret i Beding det synligste senteret for religiøst liv og samhold der religiøse seremonier finner sted. Et kloster, eller den tibetanske tilnærmingen *Gön-pa* (*Göm-pa*), (Waddel, 1978), oversatt til *solitary place*, er ifølge tibetansk buddhisme et sted munker kan søke «tilflukt» for å unngå fristelser. Nærmere bestemt et beskyttet sted for meditasjon og bønn (1978, s. 255). Tidligere har slike klostre oftest vært plassert i utkanten av landsbyene med den hensikt å opprettholde klosteret som et beskyttet område, så langt unna andre mennesker som mulig (1978, s. 255), altså et liv i askese. Dette er i dag ikke tilfelle for klosteret i Beding da klosteret ligger som et «sentrum» og samlingspunkt for beboerne i landsbyen. Av syv lamaer i dalen, er det kun Nawang-Tembi som har levd sitt liv i kloster. De andre har giftet seg og, og dannet familie. Dette er akseptert, men ikke ønsket, i buddhistisk tradisjon, og er en av grunnene til at Nawang-Tembi har størst religiøs anerkjennelse i dalen. Ifølge Durkheim (2008) er religiøs trosretning alltid basert på en kollektiv gruppe, der de religiøse tilnærmingene ikke bare kommer til uttrykk gjennom enkeltindivider i et samfunn som utøver ritualer og praksiser i den gitte religionen. De tilhører gruppen og gjenforener

troen og ritualene til sin helhet som et kollektiv. Dette skaper en felles kosmologisk forståelse og trosretning for individene i gruppen og er derfor knyttet til hverandre (Durkheim & Cladis, 2008, s. 42). Videre sier Durkheim at det samfunnet der gruppen deler sine felles verdensbilder og utøver religiøs praksis er det de kaller *kirken* (2008, s. 43). Hvis religion er slik Durkheim hevder, et kollektiv som eksisterer i kraft av en felles trosretning, kan en anse klosteret i Beding som selve «hjertet» i dalen. I de tilfellene der det skulle arrangere dugnader eller sosialt arbeid, kunne en høre en bjelle ljome over landsbyen som et tegn på oppmøte utenfor klosteret. Jeg ble fortalt at alle sherpabosetninger har et lokalt kloster de tilhører, der de kan utføre sine bønner og månedlige seremonier. Jeg vil nedenfor beskrive Rolwaling som et religiøst landskap med eksempler på områder og monumenter som de selv gir størst religiøs og meningsbærende betydning, både i kraft av et samhold og av buddhistisk verdi.

Urgen Shuti og Dugang

På veien fra beding, nesten helt opp ved Na står en fire meter høy firkantede stein ved navn *Urgen Shuti* (Sacherer, 1977a), som hevdes å ha direkte tilknytning til Guru Ringpoches meditasjon da han kom til dalen. I tillegg til at veggene er dekorert med bønnefrasen *Om Mani Padme Hum*⁹, er det spor etter Guru Ringpoches føtter og et merke der han satt å meditere. Steinen må alltid passeres fra venstre side med klokken, og hver gang den passeres tar sherpaene av seg luen og legger hodet mot et merke på steinen som er dekorert med khata og tibetanske bønneflagg. *Mani Walls* er selvskapte monumenter og kan plasseres hvor som helst så lenge det er mulig å gå rundt den (referanse?). Sherpaene tror at dersom en går rundt steinen i feil retning, vil det bringe dårlig karma (Bridges, 1999). Å sirkulere med klokken betyr også at en går med solen. Bevegelsen står dermed i takt med mekanismene i universet, og gir god karma.

Historien bak steinen får jeg høre av Nawang-Choden, som ga meg en omvisning i dalen: *Da Guru Ringpoche kom flyende inn i Rolwaling dalen, kikket han opp mot nord i retning av Tseringma og fikk øye på en stor stein. Han lo mens han pekte opp og sa «Den steinen der ser akkurat ut som min hatt!» så fløy han opp til steinen og meditererte i flere måneder før han fløy videre til Khumbu.*

⁹ Nawang-Dolkar fortalte at *Om Mani Padme* betyr beskyttelsen fra alle himmelretningene, mens *hum* betyr beskyttelse av onde demoner

Like ved denne steinen, opp mot fjellveggen i nord, ligger klosteret *Dugang*, «Ringpoches hatt», som også har blitt et hellig område tilknyttet Guru Ringpoche (Sacherer, 1977a, s. 42). Nawang-Choden, forklarte at klosteret som i dag er bygget på dette området ble utført på åttitallet etter initiativ fra Nawang-Tembi, Bygningen var tidligere en grotte i fjellveggen som de har gjort om til et kloster utstyrt med et lite alter; en begrenset versjon av klosteret i Beding. De har i tillegg bygget et tilhørende hus der Nawang-Tembi kan bo og lage mat, da Dugang er stedet han for det meste oppholder seg ifølge Nawang-Choden. Dugang ansees som spesielt viktig siden klosteret var et kommunalt prosjekt. Det vil si at det ble utbygget kun av beboernes egne midler uten statlige innblanding eller utenlandsk bistand. Dette er også mye av årsaken til Nawang-Tembi sin positive omtale i dalen, ved at hans bidrag og initiativ har vært med på å løfte det religiøse i Rolwaling. Nedenfor, ved siden av klosteret kan en se Guru Rinpuches avbildning på en stor stein, et monument som dokumenterer hans tilstedeværelse og betydning for dalen.



Omai tsho (Milk lake)

Omtrent tre timer gange innover i dalen fra Na, på rundt 4600 moh, ligger den hellige innsjøen *Omai tsho*, oversatt til «Milk lake» (Sacherer, 1977a, s. 43). Det var nok en gang Nawang-Choden som fortalte og viste vei til innsjøen. Han hevdet at innsjøen, foruten Dugang, var et av de viktigste hellige områdene i Rolwaling, der store festivaler ble arrangert i sommermånedene. På veien opp gjennom den brede dalbunnen, peker Nawang-Choden mot fjellveggene som grenser til Tibet. Han ber meg se nøye på den brungrå veggen, og henviser til lysemønstret skjær som strekker seg oppover veggen mot øst. Han hevder at strekene har religiøs betydning som viser vei mot øst i retning av innsjøen, så mot himmelen. Da jeg spurte hva som gjorde innsjøen hellig, forklarte han at det er her de fem søstergudinnene vasker seg.

Innsjøen ble oppdaget da en bonde dag etter dag lette etter en av sine nak som stadig forsvant inn i dalen. På kveldene da nak'en var tilbake merket bonden at jurene var tomme for melk. Da bonden bestemte seg for å følge etter, ble den funnet drikkende av den hellige innsjøen. Bonden skjønnte at det var her melken hadde forsvunnet som en ofring til de fem søstergudinnene, derav navnet «Milk Lake». Melk ansees dermed som hellig i dalen, og har i tillegg stor verdi for sherpaene. Da vi var fremme ved elven, ofret vi både melk og ris, tente røkelse og sirkulerte en gang rundt innsjøen, og er ifølge Nawang-Choden, et vanlig ritual for de som besøker området.

Disse eksemplene på religiøst landskap gjennom steiner, innsjøer, fjell, dyr og planter samt selvbygde monumenter og bygninger, som *mani walls*, stupaer og klostre er både konstruert av sherpaene på lik linje som stedene konstruerer deres handlingsmønster. Landskapet og stedenes roller er en prosess for sosial produksjon og reproduksjon.

Til nå har jeg gjort rede for landskap slik sherpaene ser det; hvordan de gir landskapet mening. Jeg vil nå, og gjennom de neste kapitlene gå nærmere inn på huset og husholdet, samt kropp og forståelsen av den øvrige landsbyen for å trekke paralleller til hvordan landskap også konstruerer sherpaenes dag til dag praksis og deres ontologiske og kosmologisk forståelse. Huset er på lik linje med dalen, og klosteret, et symbol på et sted sherpaene søker tilflukt, der de lever ut sine liv gjennom naturressursene de har brukt sin fysiske styrke til å sanke inn. Næringsgrunnlaget vil jeg vie mer tid til i neste kapittel, men vil først gå nærmere inn på huset, rollene i huset og hvordan jeg erfarte husets struktur som beskyttet område og som er høyst privat.

DET PRIVATE HUSET

Hus og steingjerder er et direkte uttrykk for en livsførsel som gir varig trygghet fordi den er bøyd inn under naturen, samtidig som den bygger på århundrets langsomme høsting av kunnskap om den. (...) Det er viktig å oppfatte at samspillet med naturen hos sherpaene er kompleks og avansert (...) både gjennom komplekst balanserte sosiale institusjoner, religion og kunst (Sigmund Setereng hentet fra Gangdal & Holm, 1995, s. 14).

Dette sitatet er skrevet av økofilosofen Sigmund Setereng under ett av hans mange besøk i Rolwling tidlig på 70-tallet. Hans tolkning av sherpaenes bevegelse i dalen går i tråd med deres forståelse av dalen og landskapet rundt som en hengende beskyttelse over alt levende

liv. Det var slik jeg også tolket huset, og vil derfor argumentere for at sherpaene og den materielle verden, altså det objektive og det subjektive, står i et dialektisk forhold som kan relateres til Heideggers *dwelling* perspektiv; menneskets forhold til omgivelsene der både mentale og fysiske konstruksjoner kommer til syne gjennom daglige aktiviteter. Heidegger beskriver menneskets væren og eksistens gjennom *dwelling*, altså det å bo og leve i verden «*to be a human being means to (...) dwell*» (Heidegger, 1971 hentet fra ; Ingold, 2011). Heideggers forståelse av *dwelling*, er dog begrenset kun til mennesket som ifølge han *er* i verden, mens andre skapninger *eksisterer* i verden, uten at de er og blir konstruert av landskapet på lik linje med mennesker (Ingold, 2011, s. 10). Dette går ikke overens med sherpaenes forståelse av reinkarnasjon, der alle skapninger kan være etterkommere av en avdødd slektning. Jeg skal ikke gå dypere inn på dyrenes agens, men ser det nødvendig å påpeke hvordan sherpaene forstår det levende landskapet som meningsbærende og med en agens, som igjen er med på å strukturere deres *dwelling*. Det er ikke bare landskapets fysiske form og betydning som gir mening for sherpaene; hvordan de strukturer og lever i huset, kan tolkes som en parallell til deres ideal om å leve et liv i askese. Slik jeg oppfattet det, symboliserer huset noe privat og beskyttet, i en retning mot det introverte selvet jeg nevnte tidligere i kapittelet. Jeg vil avslutningsvis gi en kort analyse om hvordan kroppen knyttes til huset, det øvrige samfunnet og sherpaenes kosmos.

Husets struktur



Siden mitt siste opphold i Beding var fra slutten av april til rundt midten av juni, brukte vi for det meste huset i Beding. Der eier de en tomt på omkring seksti kvadratmeter som består av to hus satt sammen av steinblokker. Taket er laget av trebjelker og sikret med vekten av store steiner. De har også to jordlapper utenfor huset til dyrking av poteter. Den totale tomten består av tre platåer, der potetåkeren og kjelleretasjen til hovedhuset er første platå. Andre platå, er området som blir mest brukt, der er det også plassert en høy stolpe med tibetansk bønneflagg som alltid skal passerer fra venstre, samt liten vannkran som er koblet med vannslange til en kilde i fjellsiden bak huset, der de vasker tøy, kjøkkenutstyr og seg selv. Dette platået er også inngangen til hovedhuset og til kjelleren i bygning nummer to. Tredje platå er inngangen til det andre huset. På fremsiden av inngangen er det også en liten potetåker. Begge bygningene har to små vinduer av plast og et beskyttelsesgitter, plassert mot det andre platået. Dørene består i likhet med klosteret av tungt treverk og store låser av jern som alltid låses enten når huset blir forlatt og på nettene. Husene har omtrent like stort kvadratareal. De øverste etasjene blir brukt som oppholdsrom, mens kjelleren, eller den første etasjen, er lagringsplass for ved, jordbruksutstyr, høy til dyrene og potetsekker. Noen lagrer også gjødsel de bruker til potetåkrene. Det er kun det ene huset, eller hovedbygningen, som er i bruk, da den tilhørende bygningen var praktisk å ha da barna deres fremdeles bodde i dalen. Nå er det tomme huset på rundt tjue kvadratmeter, et sted de leier ut til portere som kommer til dalen med trekking turister. Rommet har ingen møbler. Det er kun et hjørne satt av til ildsted, tre benker plassert ved siden av hverandre som blir brukt som seng og noen hyller. Dette ble også mitt rom deler av oppholdet i Beding.



Hovedhuset består av en yttergang på rundt fire kvadratmeter og ett rom på om lag tjue. Rommet er avlangt: rundt fire meter bredt og seks meter langt. I enden av hver langside er det blitt bygd inn to benker, med tynne ryer. Benkene fungerer som senger, og ryene er liggeunderlag. Under deler av oppholdet sov jeg på benken til venstre, mens ekteparet sov halvannen meter unna på høyre langside. På denne siden er det også lagt inn to vinduer av plast og beskyttelsesgitter med utsikt mot inngangspartiet på huset mot øst. På kortsiden i enden av rommet er det plassert et alter de bruker til å utføre små pujaer (seremonielt ritual) til spesielle anledninger, noe jeg var vitne til spesielt de dagene det skulle arrangeres fullmåne seremonier. På veggen over alteret er det bilder av Buddha, Dalai Lama og Ringpuche, samt røkelse, kobberskåler og lys, ikke ulikt innredningen i klosteret. Det er bygget inn skapdører under alteret der de har laget en oppbevaringsplass for nudler, pasta, kjeks, melkepulver, kaffepulver og andre tørrvarer fraktet opp fra lavlandet. Langsiden på venstre side av rommet er dekket hyller fylt med husholdsartikler som tepper, gryter og kjeler og bokser med ris, mel, batso¹⁰ og tsamba¹¹.



Den andre langsiden til høyre er der AngDawa og Dorjee tilbereder alle måltidene på en komfyr med et ovnsrør som strekker seg opp og ut gjennom en luke i taket. Fra denne luken

¹⁰ Banket ris

¹¹ Ristet mel (bygg)

har det blitt hengt opp en kurv, som nå er svart av sot fra røyken som ikke helt finner sin vei gjennom ovnsrøret. I kurven ligger tørket og røkt kjøtt fra en kalv som døde av forfrysning ikke lenge etter fødsel tidlig i mars. Som nevnt tidligere er det ikke lov å slakte dyr i dalen, men dersom dyrene dør en naturlig død, brukes kjøttet til mat og skinnet til varme. AngDawahar sin faste plass på en krakk foran ovnen, ved siden av det ene vinduet som gir henne oversikt over personer som kommer og går. Dorjee har fast plass ved siden av ovnen, der han kan spise og søke varme mellom arbeidsøktene.

Husets kosmos

Bourdieu (1973) søker å forstå det Kabylske husets organisering av gjenstander i et symbolsk system, der aktørene i huset gir organiseringen en større mening og omvendt. Et hvert observert fenomen må forstås og analyseres i forhold til hvilken mening det gir og de relasjoner det har til omgivelsene og det observerbare. Dette står i samsvar med det fenomenologiske perspektivet på landskap og sted jeg har beskrevet ovenfor. Bourdieu hevder at fenomener først blir gyldige om en beskriver husets posisjon og struktur innen et system av magiske og symbolske fremstillinger samt rituell praksis. Ved å gi dyp detaljert beskrivelse der ingenting blir tatt for gitt, får huset en abstrakt mening som tas ut av konteksten av et større system for å forstå huset som et system i seg selv (Bourdieu, 1973). For eksempel knytter Bourdieu huset opp til universet ved å trekke frem fundamentale motsetninger som også er en inkorporert struktur innen husets fire vegger: ild/vann, tørt/vått, kokt/rått, høyt/lavt, mann/kvinne, lys/mørkt, natt/dag. Ved å forstå husets indre struktur; det som gir objekters plasseringer og aktivitetene mening, sett i en større sammenheng med universets fundamentale motsetninger, gir også huset en større sammenheng i seg selv. Ved å utrede en slik beskrivelse hevder Bourdieu en kan få innsikt i hvordan menneskene som vokser opp i huset, gjennom å bo, organisere og strukturere, forstår verden rundt seg fungerer, og tilsvarer en lik grunntanke rundt Heideggers dwelling-perspektiv. Denne metoden skaper en innsikt ikke bare innad i huset, men også for familiens relasjoner til hverandre og deres forståelse av det ytre; verden; universet (Bourdieu, 1973). Å bruke Bourdieus metode vil bidra til å utrede en mer grundig argumentasjon for mine observasjoner rundt familien og det private huset, ved å sette det mot noe større; landskapet og universet. I tillegg til beskrivelsene ovenfor om husets struktur vil jeg nå gå nærmere inn på de som bor i huset da ikke huset i seg selv, men også kroppen kan trekkes inn som en parallell til det ytre (Desjarlais, 1992).

Familien er, ifølge Ortner, en svært sammenknyttet og privat enhet med sterke emosjonelle bånd (Ortner, 1978). Jeg merket selv dette samholdet hos Ang-Dawa og Dorjee til tross for at de nå kun er to personer i et privat hushold. Enda viktigere er dette når Ang-Dawa de siste årene har utviklet en astma som utfordrer hennes og ikke minst husholdets arbeidskapital. Dorjee må derfor arbeide dobbelt opp som gjør at ekteparet er avhengig av å utfylle hverandre. I dette tilfelle blir arbeidskraft en knapp ressurs og slik jeg erfarte det mest verdifulle i deres hushold, en observasjon som også styrket teorien om at huset og husholdet er privat. Nedenfor vil jeg beskrive den tiden på døgnet der deres rutiner, samhold og roller var svært tydelig, der Dorjee utførte de praktiske oppgavene som å hente inn ved og rent vann og fyre i ovnen, mens Ang-Dawa tilberedte mesteparten av måltidene.

Jeg våkner av små lyder og bevegelser fra den andre sengen, halvannen meter fra der jeg ligger. Dorjee og Ang-Dawa, som ligger presset sammen på en meter bred benk, har våknet. De kikker bort mot meg, smiler og sier «good morning». Siden klokken så vidt har slått 06.00 er det mørkt og kaldt i rommet. Dorjee reiser seg fra sengen og går umiddelbart ut for å hente inn kvister og vedkubber til ovnen. Ang-Dawa blir liggende men snakker høyt slik at Dorjee, som har problemer med hørselen, kan høre henne. Innimellom slagene mumler hun kontinuerlige og monotone bønnefraser mens hun snurrer tommelen rundt bønnekjede. Hun begynner å hoste kraftig og strekker seg etter astmamedisinene, trekker så inn fire store trekk, renser halsen og fortsetter å be. Hun peker rundt i rommet, mens Dorjee ihrdig prøver å sikte seg inn dit hun retter fingeren. Hun virker oppgitt, men snur seg mot meg og ler. Han gjør det samme, men ler ikke. Han ser tvert imot forundret ut mens han trekker på skuldrene. Hun hever stemmen enda en gang slik at han skvetter til. Han finner til slutt frem kjelen han skal koke te i. Alle tre ler sammen nå.

Ang-Dawa begynner å kle på seg mens hun fremdeles sitter under et stort teppe av saueskinn, mens Dorjee kutter opp ved i mindre fliser, heller noen dråper tennvæske i komfyren og fyrer opp. Røyken stiger direkte inn i rommet for så å trekke ut gjennom sprekkene i vegger og tak da ovnsrøret ikke har noen særlig funksjon. Det svir i både øyner og hals, men bedrer seg etter rundt femten minutter. Når de har fått god fyr i ovnen, fyller han vann i en stor kanne de umiddelbart legger på toppen av komfyren. Når den er tom fyller de den opp på nytt. Ang-Dawa står også opp og hjelper til med morgenrutinene. Hun sitter på en liten krakk foran ovnen og passer på at flammene ikke dør ut. Det ligger en liten haug av små kvister ved siden

av ovnen, blant annet røkelse av einer (Sacherer, 1977a). Dette putter de i ovnen hver morgen og hver kveld. Når den lynglignende planten brenner knitrer det ekstra godt og en eim av tykk røyk stiger ut av ovnen som gir fra seg en søt blomsterduft. I samme øyeblikk som røkelsen brenner, lukker hun øynene mens hun gjentar noen fraser om og om igjen til hun åpner øynene og fortsetter morgenrutinene

Hun blir sittende foran ovnen mens hun kommanderer Dorjee rundt i rommet. Hun skal forberede frokost. Jeg sitter fremdeles sammenkrøllet i soveposen for å holde varmen samtidig som jeg observerer deres rutiner. De vil at jeg skal spise og kikker mot meg og sier «what you eat? Tsamba? Batso? Biskit?». "Tsamba is fine" svarer jeg, og begynner å krype ut av posen. De insiterer på at jeg skal bli sittende, og at Dorjeeskal servere meg. Jeg får servert «milktea» og «tsamba porridge». Ved siden av sengen der jeg sover er det to store blå tønner. Dorjee dirker opp lokket på en av tønnene. Han graver ned med en øse og heller tre porsjoner opp i en kjele. Innholdet ser ut som brun, våt deig og det dunster sur gjær. «Chang¹²?» spør jeg. Han ser på meg og nikker. Han blander så chang, kokt vann og tsamba som han spiser med skje fra en skål. Ang-Dawa spøker med at Dorjee får i seg alt for mye chang, og at hun selv liker å drikke rakshi¹³, spesielt før hun skal legge seg. Hun understreker avslutningsvis at alkohol ikke er bra: «Many many Chang, Melakpa¹⁴!» sier hun og ler. Jeg tuller tilbake: «Me tsamba porridge, Dorjee chang porridge and Ang-Dawa rakshi porridge». Begge klapper hendene sammen og ler godt. Før de selv forsyner seg av sin mat eller drikke uttaler de igjen noen bønnefraser, tar ringfingeren i skålen eller koppen og knipser små dråper opp i luften tre ganger.

Tre ting kan jeg trekke ut fra vignetten ovenfor; Det ene er rollene i husholdene og forholdet dem imellom: Siden de aller fleste hus består av ett stort rom, betyr det også at familiene er fysisk knyttet til hverandre der de sover sammen, sitter tett rundt ildstedene for å søke varme under de kalde vinterkveldene, der de også tilbereder og spiser alle måltidene sammen. Om nettene deler de seng og tepper for å utnytte hverandres kroppsvarme. Husholdets struktur er derfor en viktig faktor for sherpafamiliens tilknytning til hverandre, og ikke minst

¹² Nepalsk øl brygget på ris eller hirse.

¹³ Nepalsk brennevin brygget på ris eller hirse (kodo). Alternativet er whiskey blandet i kokt vann som benyttes blant sherpaene i Kathmandu

¹⁴ Melakpa: "Bad" (engelsk oversettelse i Sherpa Dictionary), de engelsktalende sherpaene oversatte det til "No Good".

husholdsarbeidet i praksis; familien som en uavhengig og selvforsynt økonomisk enhet og som et symbol på noe privat og fundamentalt (Ortner, 1978). Her kan jeg trekke frem et skille mellom det «indre» som forbindes med noen varmt og kjent, og det «ytre» som er kaldt og fremmed. Ang-Dawas irettesettelse av Dorjee kan tyde på at hun er «sjefen» innad i husholdet. Måten hun delegerer oppgaver ved å peke rundt mens han leter, tilsier at han ikke har like godt kjennskap til husholdsartiklenes plassering. Det har sammenheng med arbeidet i husholdet der Dorjeetar seg av det fysiske arbeidet mens Ang-Dawa først og fremst forholder seg til oppgavene knyttet til innsiden av husets fire vegger, dels på grunn av hennes fysiske kapasitet, og dels fordi sherpakvinnens hovedansvar er husholdet og oppdragelse (Stevens, 1996). Ang-Dawa knyttes dermed til det indre; varmt: kvinne, mens Dorjee til det ytre; kaldt: fremmed, eller det jeg først og fremst kunne observere i dalen; privat/offentlig. Det andre som merker seg i vignetten er ritualenes betydning og mening: Ritualene som blir utført er hverdagslige ritualer som ikke innebærer en større bevisst agens annet enn å forbedre sin karma, som også symboliserer en beskyttelse. Det går under kategorien det introverte og minimaliserende selvet, der motsetningen er det eskalerende selvet, som til slutt opphører i universet; altså introvert/ekstrovert. Ritualer som angår individet alene, kan også utføres utenfor husets fire vegger. Ta for eksempel stolpen utenfor huset som er dekorert med bønneflagg. Stolpen har lik effekt som en *stupa* eller *mani wall*, og har som hensikt å gi god karma når den passerer med klokken, og har dermed ingen større universell effekt. Derimot symboliserer fargene på bønneflaggene med mantraer universets fem elementer; grønn/vann, gul/jorden, rød/ild, hvit/vind og blå/himmelen (Bridges, 1999). Ved at vinden blåser setter det i gang universets mekanismer samtidig som de hellige mantraene spres ut og gir frelse (se også Ortner, 1978, s. 37). Det tredje er husets struktur i lys av landskapet og universet. For å knytte huset i større grad til universet slik Bourdieu gjorde med det Kabylske huset, vil jeg forklare hvordan kroppen er meningsbærende for sherpaene, som gjenspeiler ikke bare universet men også husets struktur og hvorfor sherpaene søker beskyttelse mot det «ytre». Det introverte selvet kan gå utenfor det «indre», altså huset, nettopp fordi selvet, eller kroppen, er synonymt med huset. Det forklarer hvorfor jeg oppfattet huset så tydelig som en autonom og privat enhet.

Huset som beskyttelse

Robert R. Desjarlais (1992) studerte sjamanisme i Nepal blant Yolmo sherpaene i Helambu, en av de åtte skjulte steder *beyol*, med beliggenhet i Langtang nasjonalpark som grenser til

Dolkha distriktet jeg utførte mitt feltarbeid. Selv om det eksisterer kulturelle forskjeller blant ulike sherpabosetninger, kan det tyde på at Yolmo sherpaenes ontologiske forståelse har fellestrekk til Rolwaling-sherpaene da de tilber den samme buddhistiske retningen. Dersjalais forsket på den kulturelle sensitiviteten rundt sykdom og healing med et fokus på kroppens estetiske fornemmelse til hverdagslivet fremfor en meningssentrert tilnærming. Det vil si at kroppens romlige dimensjoner baserer sansene kroppen besitter sett i lys av en ytre kosmologi. Sammenlignet med den vestlige kroppen har verden, landsbyen, huset, kulturelle bilder og ikoner like mye å si for Yolmo sherpaenes fysiske kropp som organer og celler har for den vestlige kroppen (1992, s. 39). Desjarlais trekker frem et eksempel der religiøse monumenter og bilder som pryder både sherpaenes private alter og deres templer står i parallell med kroppens estetikk. For eksempel hevder Desjarlais at fingrene symboliserer gudenes fem retninger: øst, vest, nord, sør og sentrum. Den buddhistiske bønnefrasen *Um Mani Padme Hum* er metonymisk knyttet til pannen, skuldre, navlen, kjønnsorganer og føtter, mens buddhistiske påkallingen av gudene gjennom meditasjonslyden *Om a Hum*; kropp, tale og tanker, kommer fra stemmebåndet og magen. Gudene beskytter de åtte «portene» inn til kroppen; øynene, neseborene, ørene, munn, og anus. Når en person dør sies det at sjelen forlater kroppen ut gjennom en av disse «portene» og desto høyere på kroppen sjelen finner sin vei ut, desto bedre reinkarnasjon får en (1992 se også: Clarke, 1985). Yolmo sherpaenes kropp er et mikrokosmos som gjenspeiler universet der kroppens mekanismer forklares gjennom universets mekanismer. Tre dimensjoner kan identifiseres; himmelen, jorden og helvete. Dimensjonene går parallelt med kroppens moral der høyt er himmelen og lavt er helvete. Fra topp til bunn går det en skala fra rent og hellig til skittent og syndig; (...) *a moral slide from face to foot* (Desjarlais, 1992, s. 43). På lik linje gjenspeiler kroppen husets struktur. Slik som Bordieus fundamentale motsetninger har huset for sherpaene binære domener som indre/ytre, hellig/profan, høyt/lavt, mann/kvinne, og går parallelt med kroppens indre/ytre, åpninger/lukket, høyre/venstre, rent/skittent. (1992, s. 44). Ved å se huset synonymt med sin egen kropp, slik Desjarlais fremstiller her, er det ikke vanskelig å forstå sherpaenes personlige forhold til huset og behovet for beskyttelse.

Ortner trekker frem en rekke faktorer som belyser sherpaenes private hjem (Ortner, 1978). Ett eksempel, er beskyttelsen og signalene som blir sendt til de andre beboerne i landsbyen. De tykke dørene med jernlåser og området rundt huset som er stengt av med inngjerdinger og i noen tilfeller beskyttet av aggressive hunder gir umiddelbart inntrykk av at huset først og

fremst er et privat domene (1978, s. 40) At Rolwaling i seg selv er anerkjent *beyol*, altså hellig område, gir også beskyttelse, en bevissthet som også eksisterer i husholdet. Det er ikke usannsynlig å tenke at huset som den innerste kjernen er en beskyttelse mot det ytre og onde og, som Ortner hevder, mot andre i landsbyen.

Jeg observerte at strukturen til samtlige hus i dalen har bygget inngangspartiet, vinduene, ovnen og sengen langs veggen mot øst innover i dalen eller sør mot elven, avhengig av husets form og beliggenhet i dalen. Ryggen av huset er derimot rettet nedover mot vest. En tolkning kan være at konstruksjonen står i samspill med at solen står opp i øst og går ned i vest, og at det ville være naturlig å rette utsikten mot solen og baksiden mot skyggen og veien som føres ut av dalen mot lavlandet. Siden ovnen, et samlingspunkt i husene, var plassert ved et av vinduene mot øst, vil det være logisk å trekke inn oversikten over landsbyene og spesielt i retning oppover i fjellene og de hellige toppene mot øst. Den religiøse historien gjenfortalt av Gangdal, påpeker at å komme fra øst får en automatisk velsignelse, men så selv oppsøke frelse og legge fra seg alt ondt, om en kommer fra vest. Stevens (1996) påpeker også sammenhengen med frykten for at huset skal være rettet mot områder eller grotter bebodd av onde demoner. På den sikre siden har alle strukturert et inngangsparti, eller nærmere sagt en åpning fra det indre huset til den ytre verden, i samme retning (Stevens, 1996). Dette gjelder også klosteret. Dersom jeg trekker paralleller med Desjarlais analyse av sherpaenes kropp, trekker han frem dikotomiene venstre/høyre, hellig/syndig og skittent/rent (1992). Venstre hånd symboliserer det skitne og syndige, mens høyre symboliserer det rene og hellige (1992, s. 43). Ved å knytte venstre/høyre opp flere skalaer til universet går det også parallelt med vest/øst, som også kan være forklaringen på at inngangspartiet til huset synonymt med portene inn til kroppen har en større beskyttelse om den er rettet mot høyre/øst/det rene/det hellige. Også andre elementer i huset symboliserer beskyttelse mot den ytre verden blant annet at inngangspartiene til huset var konstruert av relativt små dører. En dag jeg hadde besøkt den nyetablerte skolen, ble jeg og læreren, Nawang-Dolkar, en ung engelsktalende lama, sittende å prate om buddhismens relevans for sherpaene i dalen, der både overtro og myter bidrar til konstruksjonen av deres hjem. Han fortalte at de lave dørene symboliserte beskyttelse mot onde demoner og nevnte to motsatser:

I tilfeller der et menneske blir sykt og går inn i en tilstand der de praktisk talt er døde, men siden vender tilbake til kroppen, beskrives som en oppvåkning med to ulike utfall og

tilnærming til noe mytisk og åndelig; Den opplyste og gode ånden «délog» eller motsatsen «Ro-lang» som representerer en ond demon. «Délog» beskrives som en person som har havnet i transe der sjelen har gått ned til helvete, men forblir ikke. Sjelen kommer derimot tilbake til kroppen igjen med en fullstendig innsikt i den vonde verden, og hvordan den skiller seg fra det gode. Personen kan derfor opplyse andre hvordan helvete ser ut og forkynne ulikheten mellom gode og dårlige handlinger for å avverge synd. «Délog» er noe en sjeldent opplever eller hører om, men de ansees som svært hellige med høy religiøs status. Motsatsen er i tilfeller der den døde personens kropp blir overtatt av en demons sjel. Den onde demonen, kalles «Ro-Lang» der «Ro» betyr død kropp og «Lang» betyr oppvåkning, forstått som en oppvåkning av onde demoner. Ro-Lang beskrives som et fryktet vesen, nesten zombie lignende, som hopper stivt fremover med armene fremfor seg. Dersom det oppstår nærkontakt mellom «Ro-Lang» og et menneske, vil mennesket selv bli demon. Sherpaene har derfor beskyttet sine hjem med små lave dører som hindrer det hoppende stive vesenet å komme seg innenfor husets fire vegger.

Husets mening i form av en privat domene og beskyttelse mot den ytre verden kommer frem i husets struktur slik Bourdieu også fremstiller det kabylske huset ved å snu opp/ ned på verdenssystemet og dermed finne lignende forklaringer innad i objekters plasseringer og mening i seg selv. Ved å gi en dyp beskrivelse av strukturen kan en forstå hvordan personer som bor i huset først tillærer seg og så oppfatter verden (Bourdieu, 1973). På bakgrunn av mine observasjoner om huset, oppfattet jeg at familien er autonom og privat slik både Ortner og Fürer-Haimendorf, observerte blant sherpaene i Khumbu: *The private-property-owning, highly independent nuclear family is the atom of Sherpa social structure* (Ortner, 1978, s. 39).

Avslutning

Jeg har til nå tatt for meg sherpaenes ontologiske og kosmologiske forståelse av deres væren i verden, både gjennom landskapet, huset og deres kropp. Denne innsikten har gitt grunnlag for en av mine tydeligste observasjoner under oppholdet i Rolwaling-dalen; det eksisterte en egenhet og noe autonomt rundt deres eiendom. På lik linje som dalen gir beskyttelse mot omverdenens «grusomheter», gir huset og ikke minst kroppen en beskyttelse mot det ytre, som samsvarer med sherpaenes ideal om å leve i askese slik jeg fremstilte innledningsvis i dette kapittelet. Jeg har funnet et hovedskille mellom indre/ytre, introvert/esktrovert, vamr/kaldt som jeg i neste kapittel skal omtale som offentlig/privat. Selv om husholdene

representerer et selvforsynt, uavhengig og autonom struktur, kan ikke det private stå alene, men tvert imot eksisterer i kraft av det offentlige; sherpaene tilhører et øvrig samfunn de må forholde seg til.

Kapittel 4: Økonomiske felt av ulik skala

Innledning

It never really happens that the household by itself manages the economy, for by itself the domestic stranglehold on production could only arrange for the expiration of society (Sahlins, 1972, s. 101).

I forrige kapittel kunne jeg konkludere med at det eksisterer et asketisk ideal i buddhismen der huset utgjør en form for beskyttelse mot det ytre. Dette idealet er også tydelig innen det økonomiske aspektet, Likevel kan en se at selve den økonomiske organisering også danner et sosialt nettverk som sherpaene er avhengig av; sherpaenes arbeid viser til et samhold gjennom delegering av ulike oppgaver til bestemte aldersgrupper og kjønn, utført til samme tid (Sacherer, 1977a). Mens husholdet definerer den private, selvforsynte enhet, er det offentlige samholdet styrt av det Ortner omtaler som nøkkelsymbolet i sherpaenes samfunnssystem; sjenerøsitet (Ortner, 1973). Mauss (1995) definerte samfunnet gjennom gaveutveksling; plikten til å gi, motta og gi igjen, en forpliktelse som etablerer interaksjon og sosiale forbindelser mellom aktørene i det gitte samfunnet (1995, s. 11). Han går så langt som å kalle gaveutveksling for «totale sosiale fenomener» og er et samspill mellom alle former for institusjoner som religiøse, juridiske og moralske og angår familie og vennskap, politikk og økonomi (1995, s. 11). Samfunnet i Rolwaling kan gå innenfor en slik karakteristikk av sosialt samhold. I dette kapittelet skal jeg utdype sherpaenes næringsgrunnlag og økonomi innad i det private husholdet gjennom de husholdsaktivitetene jeg deltok i. Beskrivelsene av aktivitetene i dalen vil gå parallelt med det private fortjenesten og hvordan aktørene underveis forholder seg til hverandre.

Sosialt System - Privat og Offentlig Felt

Arbeid og økonomisk organisering i Rolwaling utgjør to ulike sosiale felt; det private og det offentlige feltet. Grønhaug (1975) definerer det sosiale felt som et relativt avgrenset system av samhandling som strekker seg ut i et sosialt rom. Dette rommet består av totalsummen av sosiale relasjoner med et sett av statuser som utfyller hverandre. Skalaen eller størrelsen av det sosiale feltet er antall mennesker og forlengelsen eller omfanget av det sosiale rom (Barth, 1978; Grønhaug, 1975).

Under oppholdet erfarte jeg at den økonomiske organiseringen var en del av et system av slektskap, moral og normer som ikke bare danner samhold, men også distanserer det private og det offentlige. Selv om sherpaene er omtalt som gjestfrie og imøtekommende både for turister og andre lokale folkegrupper (Fürer-Haimendorf, 1964), oppdaget jeg et spenningsforhold mellom husholdene i dalen. Dette har sammenheng med ulik fortjeneste som igjen er avhengig av ressurser situert i det kroppslige, altså den fysiske arbeidskraften. Ulik velstand og kapital skaper sjalusi og misunnelse. I husholdet jeg tilhørte, hadde de oftest en omtale av negativ art mot de andre beboerne i dalen, selv om jeg aldri opplevde konfrontasjoner mellom partene. At huset symboliserer beskyttelse mot den ytre verden og onde demoner, slik jeg presiserte i kapittel tre, er også en sentral forklaring for distinksjonen jeg erfarte. Sherpaenes organisering i dette kapittelet vil fungere som grunnlaget for diskusjonen rundt Rolwaling Foundation i kapittel fem. Det er tydelig at privat og offentlige felt er inkorporert i hverandre, men det eksisterer også en distanse som kan utfordre stiftelsen da stiftelsen forsøker å skape et nytt sosialt felt; en offentlig økonomisk instans.

Økonomisk antropologi

Økonomisk antropologi har gjennom tidene bestått av en rekke debatter med flere ulike utfall og retninger om hva som angår menneskets økonomiske handlinger. Dette kan deles inn i to ulike definisjoner der den ene innebærer produksjon, distribusjon og konsum av materielle og ikke-materielle goder som en del av et større system i betraktning av kulturelle aspekter i et gitt samfunn. Den andre er rettet mot individet konsekvent tar rasjonelle valg for bruk av tilgjengelige midler for maksimalt utbytte av naturens knappe ressurser (Eriksen, 2010, s. 174) (Carrier & Miller, 1999). Retningene er bedre kjent som substantivismen, en systembasert teori, og formalismen som i motsetning er en individorientert teoretisk tilnærming. Begge retninger som fungerer som motpoler har i etterkant fått kritikk. Marshall Sahlins (1972) var en av flere som satt seg til motverge for den formalistiske økonomien da han hevdet at deres teorier og metode for forskning anser primitive økonomiske systemer som underutviklede versjoner av deres egne, basert på nyttemaksimering og individuelle handlinger, som i hovedsak kun er å finne moderne kapitalistiske samfunn med penger som eneste bytteform (Sahlins, 1972, s. xii). Formalistisk økonomi er derfor generaliserende og glemmer at viktige kulturelle aspekter som religion, tradisjon, ofring, magi og lignende har en sentral rolle for økonomiske strukturer og sosial organisering (Sahlins, 1968, hentet fra Dalton, 1969, s. 45). Substantivistene på sin side, har blitt kritisert for å romantifisere

«primitiv økonomi» og med sin «anti-marked» mentalitet har et ignorant forhold til en stadig utspredd kapitalisme som tilsier at «primitive økonomi» blir mer lik utviklede land (Cook, 1966). Debatten blir karakterisert som uløselig da den stiller for store filosofiske spørsmål enn hva som angår økonomisk antropologi (Isaac, 2005: kap 1). Jeg vil ikke utfordre filosofiske tilnærmingen, men heller balansere sherpaenes økonomiske organisering mellom disse to motpolene basert på ekspansjon av skalaer delt på privat og offentlig felt.

Innad i det husholdet jeg tilhørte opplevde jeg tendenser til en kontroll over egen kapital og en nødvendighet til å skaffe og konsumere ressurser med nøye vurdering. Dette kom spesielt til syne gjennom arbeidskapital da jeg erfarte at dersom en først skulle bruke av egen tid og arbeidskraft skulle det komme til husholdets gode noe som kunne tolkes som at handlinger først og fremst skulle gi fortjeneste til den private økonomien. Stevens (1996) hevder at når en familie fikk eldre barn og dermed bestod av flere produsenter, jobbet de for å få maksimalt utbytte av ressursene for å få overskuddsproduksjonen inn på markedet (1996, s. 91). Ifølge Malinowski (1978) hadde ytre faktorer som tilknytning til religion og komplekse slektskapssystemer en sentral rolle for Trobriandernes økonomiske struktur (Malinowski, 1978). Han hevdet at det arbeidet som er lagt inn i hagebruket ikke har noe med rasjonalitet eller individualisme å gjøre, men er en fortjeneste som angår hele familien og deres etterkommere (Malinowski, 1978, s. 60). Selv om jeg observerte en egenhet rundt iboende arbeidskraft og husholdets kapital, produserer ikke enhver aktør i et hushold bare for egen vinning, slik som Malinowski påpeker, men også for sin familie og fremtidige generasjoner. Sherpaenes private felt eksisterer i kraft deres arbeid og fortjenester som de er avhengig av, nettopp med tilknytning til religion og deres slektskapssystemer, og ikke minst deres relasjoner til andre aktører i landsbyen.

Det essensielle ved Sherpaenes religion, som presisert i forrige kapittel, er å leve et fredelig liv i takt med det levende landskapet rundt seg, det vil også si å ivareta landskapet der blant annet innsanking av ved kun foregår over et viss tidsrom i året samtidig som det kun er lov å hugge i visne trær. Jeg skal med andre ord ikke her en rasjonellteoretisk tilnærming til sherpaenes økonomi, men forsøke å kartlegge økonomien med at arbeid som tjener husholdet har stor prioritet for familien, samtidig som det offentlige felt basert på resiprositetsforhold, er nært knyttet til arbeidet som gir familien fortjeneste, men angår flere aspekter som religion, moral, myter og overtro. Samtidig, er det et faktum at en stadig utspredd kapitalisme, for

eksempel ved at penger har en langt større betydning for sherpaenes økonomi i dag enn for halvt århundre tilbake, kan også ha endret eller påvirket sherpaenes handlingsmønster. Rikdom er tiltalende, slik jeg observerte i Kathmandu, men er ikke forenelig med det buddhistiske synet på penger og makt. Hvordan utviklingen i dalen «kolliderer» med sherpaenes tradisjoner vil jeg utdype i neste kapittel, men først vil jeg gjøre rede for husholdet som grunnleggende økonomisk enhet for å forklare på hvilket grunnlag sherpaene arbeider for husholdets private fortjeneste; det private felt.

Jordbruket i Rolwaling - *Transhumance*

Sherpaene er selvforsynte bønder der den private økonomien vanligvis består av ulike jordbruksavling, pastoralt landbruk, handel og turisme (Ortner, 1978). Hva slags dyrking og i hvor stor grad en driver pastoralt landbruk er avhengig av bosetningene, landskap og klima. Stanley Stevens skriver i boken *Claiming the High Ground* (1996) om selvbergingsstrategier i Himalaya basert på ulike klimatiske soner: (...) *settled, mixed farming; swidden agriculture; middle-altitude agropastoralism; high-altitude agropastoralism and pastoral nomadism* (Stevens, 1996, s. 63).

Da jeg gikk oppover fjellene og inn til Sherpalandsbyene både i Rolwaling og i Khumbu-regionen, oppdaget jeg selv denne variasjonen. På disse turene kunne jeg bevege meg på et spekter på rundt 2000 høydemeter og se alt fra grønne og fuktige ris terrasser, høye maisplanter, gule korn åkrer, pløye jordlapper og lukten av brent gress for etablering av nytt jordsmonn. Dette var som regel under 3000 moh. I de høyeste bosetningene, der landskapet var kaldt, bratt og preget av et steinete hvitt alpint scenario var ikke variasjonen like stor. De klimatiske variasjonene og det utfordrende landskapet former sherpaenes jordbruksmønster og strategier som et fleksibelt men privat hushold der de skifter bosetning ettersom klimaet forandrer seg, også definert som *Transhumance* (Fürer-Haimendorf 1964). Siden Solu-Khumbu ligger mellom 2000 til 3000 moh (1996), der temperaturen og oksygentilførselen er «relativt høy» er det mulig å dyrke hvete og bygg om vinteren, og bokhvete, mais og poteter om sommeren (Fürer-Haimendorf, 1964). Khumbu og Rolwaling går inn mot *high-altitude agropastoralism* sonen mellom 3000 til 5000 moh (1996) og har derimot kun én dyrkningssesong fra midten av april til begynnelsen av oktober og består for det meste av poteter, men også noe bokhvete, neper og spinat. Noen av de høyeste bosetninger har også en

begrenset tilgang til dyrking av korn (bygg)¹⁵ (1964). Sherpaene i Rolwaling og Khumbu med er de eneste bosetninger over 3000 moh som følger de høytliggende jordbruksstrategiene og er langt mer avhengig av fleksibelt hushold i forhold til forflytning fra vinter- til sommerbosetninger (1996). Det unike med Rolwaling er dalbunnen som aldri er mer en én km bred og karakteriseres som et steinete og bratt landområde på syv kvadratkilometer med høye fjell i alle retninger (Sacherer, 1977a). Sherpaene i Rolwaling har derfor måttet tilpasse sitt jordbruksarbeid etter landskapet ved å etablere bosetninger på ulike høyder tilpasset sesongene i året. Sacherer, som tilbrakte et helt år i dalen, opplevde at sherpaene aldri var på ett sted lengre enn tre og en halv måned, men flyttet seg på de tre ulike sonene ettersom klimaet forandret seg (1977a).

Under mitt første besøk i slutten av februar sammen med Tshering og den norske folkehøgskolen, ble vi møtt av noen få sherpaer i på vinterbosetningen og var i full gang med å grave opp potetåkerene som hadde stått uberørt gjennom hele vinteren. De som hadde tilbrakt vinteren i Kathmandu hadde nylig kommet tilbake til dalen for å sette poteter. De andre høytliggende bosetningene Beding og Na, som var hovedbasene for turen, var nesten helt øde, der de som var tilstede i dalen var der først og fremst for å bistå trekkinggruppen med bo, frakt og porterarbeid. Lamaen Nawang-Tembi også i Beding, med et ansvar for klosteret mens Ringpuche er i Kathmandu. Tidligere bodde sherpaene i dalen hele året. I november og desember som er de minst aktive månedene i året tok alle, bortsett fra de eldre lamaene, med seg dyrene og flyttet ned til vinterbosetningene nedenfor Beding i desember, januar og februar (1977a, s. 94). Jeg ble fortalt at siden de aller fleste av sherpaene i dag har familie i Kathmandu, er det vanlig å dra ned til byen når temperaturen i dalen er på det laveste, mens de som eier dyr, blir igjen. Den laveste bosetningen blir brukt minst i løpet av året, og i enkelte tilfeller kun til dyrking, fordi mange drar ned til Kathmandu der de tilbringer vinteren. Flyttingen til Beding markeres derfor mer enn de andre forflytningene ved at de pakker ned huset og tar med seg alt de har behov for til Beding. Dette kan foregå i en sosial setting (Sacherer, 1977a).

Da jeg kom tilbake med Gangdal og gruppen med de norske elektrikerne i slutten av april, hadde de aller fleste beboerne flyttet opp til Beding, og landsbyen var langt mer livlig enn i de to første ukene i mars. Også på denne turen var hovedbasen i Beding, der beboerne jobbet

¹⁵ kortstilket bygg på de fuktige åkrene (Stevens, 1996:?)

med potetåkrene utenfor husene sine. Noen i gruppen dro også videre opp til Na der de møtte på to sherpamenn som fortiden holdt til der. I april er temperaturen over 4000 meter fremdeles lav, og det er for tidlig å begynne å sette poteter i Na. De aller fleste var derfor i Beding, og de som hadde dratt videre oppover var i hovedsak for å se etter dyrene, samle inn ved, eller hente ned det de eventuelt skulle mangle i Beding. I underkant av en måned etter var jeg tilbake i Rolwaling igjen for det siste og lengste oppholdet. Da kom jeg til et folketomt Beding. Den første jeg møtte var Nawang-Tashi, en av dalens eldre lamaer. Han fortalte at alle befant seg i Na for å sette poteter. De ville komme tilbake kun etter et par dager da klosteret i Beding skulle holde en stor begravelses seremoni med Ringpuche tilstede. I perioden fra slutten av april til litt under midtveis i juni bodde sherpaene vekselvis mellom Beding og Na. Flere av husholdene som fremdeles hadde hele eller flesteparten av familiemedlemmene i dalen, delte seg gjerne opp slik at noen passet dyrene i Na, mens andre samlet inn vedrasjoner til huset i Beding. For andre, inkludert mitt hushold, oppholdt vi oss mest i hovedbosetningen Beding, og var kun oppom Na for å hente ned poteter, se etter dyrene, eller samle inn ved eller løv til gjødsel. I slutten av mai, observerte jeg at flere av de unge jentene gikk sammen nedover i dalen, der solen stod sterkere og plantene begynte å spire. Der samlet de inn store rasjoner med ville grønnsaker som de tok med tilbake til Beding, tørket og lagret gjennom vinteren. Det var også mulig å finne gressløk og brennesle lenger opp i dalen, mellom Beding og Na som ble lagret på tilsvarende måte. Da jeg dro hjem i midten av juni, var de fleste i ferd med å flytte opp til Na, der de blir boende resten av sommeren. Ifølge mine informanter er de påfølgende sommermånedene tid der festivaler blir arrangert og flere pilgrimsreisende besøker den hellige dalen. Flere av ungguttene som har flyttet til Kathmandu for arbeid, drar opp til dalen for å hjelpe til med husholdsarbeidet. Når høsten kommer skal potetene ut av jorda, mens settepoteter lagres. Om vinteren drar de fleste ned til sine familier i Kathmandu, mens kun et fåtall drar ned til den laveste bosetningen for å se til dyrene. Nedenfor skal jeg gå nærmere i detalj rundt slektskap og det arbeidet som blir utført; det private felt.

PRIVAT FELT

Økonomisk organisering - Slektskap

Sherpaene har et patrilineært slektskapssystem med et virilokalt jordbruk der familien vanligvis består av en mann og en kone og deres ugifte barn. Sønnene arver jord og hus som familien har bygget til dem, som de igjen deler likt mellom sine sønner. I praksis kunne dette

være problematisk fordi det skaper et system med uendelig oppdeling av eiendomskapital. Tidligere var løsningen polyandriekteskap der brødre gifter seg med samme kvinne (Stevens, 1996, s. 91). Brødrene slår sammen jorden de har arvet fra sin far og skaper et felles hushold der alle eier like stor del av jorden. Nepals regjering forbød etter hvert polyandriekteskap, og sherpaene har måttet finne nye løsninger ved for eksempel kjøp av jord og i enkelte tilfeller gjennom tvangsauksjon. En annen løsning er at en arvtaker selger sin jord til en av sine brødre, og drar til byen for å finne andre alternativer til inntekt og økonomisk suksess. Ortner skriver i 1978 at i slike tilfeller kom som oftest sønnen tilbake for å kjøpe større landområder med sine oppsparte penger (Ortner, 1978, s. 16). I dag, tatt i betraktning en økende tendens til fraflytting fra Rolwaling til Kathmandu er ikke dette lenger tilfelle, da suksessen og rikdommen virker mer tiltalende i storbyen.

Kjernefamilien

Etableringen av en ny kjernefamilie skjer fra første øyeblikk det har oppstått en mann/kone forhold, der paret flytter inn i mannens hus som familien har bygget for ham og hans kommende familie. Vanligvis skjer den formelle etableringen av kjernefamilien etter de tre ekteskapsritualene, *sodene*, *dem-chang* og *zendi* (Fürer-Haimendorf, 1964, ss. 41-66), gjerne etter at det første eller andre barnet er født. Jeg var selv med på det andre ritualet i Kathmandu, der Ang-Lhamu, niesen til Tshering, fortalte at det første ritualet er selvet frieriet. Deretter feirer de frieriet gjennom det andre ritualet, der brudgommens familie rituelt spør om å ta med seg bruden, der hennes familie må gi tillatelse. Det endelige ritualet er selve bryllupet der brudens familie formelt sett gir tillatelsen til å flytte inn i brudgommens hus. Brudeprisen som kvinnen får med seg symboliserer at fra da er selvstendig og uavhengig familiens kapital (Fürer-Haimendorf, 1964, s. 58) Når etableringen er et faktum står den nyetablerte familien på egne ben som en ny selvforsynt enhet, og kan ikke lenger støtte seg til eller bli forsørget av sine foreldre eller andre i samfunnet likeledes som ekteparet i utgangspunktet ikke har et forpliktet forhold til andre enn seg selv (Fürer-Haimendorf, 1964, s. 39). I enkelte tilfeller er likevel den yngste sønn arvtaker av foreldrenes hus og dermed pliktig i å ta vare på foreldrene når de blir gamle. I de familiene som ikke har født sønner, blir datteren igjen hos foreldrene der hennes mann også etterhvert etablerer sitt hjem og omtales som adoptert svigersønn, *Maksu* (Stevens, 1996, s. 91). I Rolwaling møtte jeg en familie med fem døtre og én sønn som hadde flyttet til Kathmandu for å studere. En av døtrene hadde nylig giftet seg og siden hennes far var død, hadde ektemannen flyttet inn til kvinnens familie,

som eneste mann i husholdet der alle ansees som fullverdige forbrukere og produsenter. I dette tilfelle tilhører han nå først og fremst dette husholdet fremfor sitt eget. Ekteparet har enda ikke fått barn og har dermed ikke etablert sitt eget hushold.

I Tshering tilfelle, som jeg nevnte i kapittel to, var han en av seks sønner der deres far var aleneforsørger. Av økonomiske årsaker hadde de ingen muligheter for deres familie å følge opp en virillokal jordbrukstradisjon, og hadde ikke annet valg enn å flytte til andre områder for å skaffe seg lønnet arbeid. Noen av hans eldre brødre var av den generasjonen som valgte å gå inn i klosterscholer for å bli munk.

Siden Ang-Dawa og Dorjee har giftet bort alle sine barn, er de to i det private husholdet. Av syv barn, er det kun sønnen som bor i Rolwaling og har eiendom rett nedenfor deres eget hus i Beding der han også eier en *lodge*, et mindre hotell. De seks andre barna er døtre, og har flyttet ned til Kathmandu med sine ektemenn, der de også har etablert en familie. Det har vært utfordrende å kartlegge deres demografiske familiehistorie, men arvesystemet jeg har nevnt ovenfor kan ha sammenheng med at det kun er sønnen som eier og fremdeles bor i Rolwaling, mens døtrene har flyttet med sine menn. Jeg fikk også vite at han har hatt stor suksess på store kommersielle og har dermed tjent til livets opphold på eget vis gjennom turisme. Selv om sønnen er en av morens nærmeste nabo, opplevde jeg minimum kontakt mellom mor og sønn.

Husholdet - en grunnleggende økonomisk enhet

Husholdet er derfor i seg selv en sosial og økonomisk enhet som i høyeste grad er selvforsynt og uavhengig (Fürier-Haimendorf, 1964). Sherpaenes sesongbetonte forflytninger gjør det nødvendig for et hushold å støtte seg til hverandre og ikke til et sosialt felleskap eller øvrige slektninger, og separerer derfor husholdene i det gitte samfunnet (se også Barth, 1986). I motsetning til andre etniske grupper i Nepal, tilhører ikke sherpaene et stort nettverk av slektninger som står tett sammen eller som deler på økonomiske goder (1964, s. 39), selv om det finnes tilfeller av bindende kontrakter innad i en slektslinje der øvrige familie bistår dersom det er behov. Dette gjelder spesielt bryllup og begravelser (Ortner, 1978, s. 20).

En sentral påvirkningsfaktor for husholdets produksjonskapasitet og velstand er endringer innad i det demografiske husholdet (Stevens, 1996, s. 90). Stevens legger frem tre faktorer; det første stadiet er tildelingen av jord og eiendom etter det siste ekteskapsritualet, der paret

etablerer en autonom kjernefamilie. Denne etableringsperioden er ekstra utfordrende fordi husholdet har et høyere konsumnivå enn antall produsenter da det ikke er uvanlig at paret har fått en eller to barn før etableringen er offisiell. Presset på det unge paret er stort for å forsørge sine barn. Enten må det vies ekstra tid og krefter til produksjonen, eller så er familien avhengig av en inntekt gjennom lønnet arbeid. I slike tilfeller står kvinnen for produksjonen, mens menn står for lønnet arbeid, spesielt innen turisme (1996, s. 91). Det andre stadiet av endringer er når barna begynner å bli eldre, mellom fem og syv år, og i større grad bidrar i produksjonsarbeidet. I en alder av ti år, ansees de som en del av husholdets arbeidsressurs. Guttene samler inn vann, ved, løv og holder utkikk etter dyrene. Jentene gjør også mye av det samme arbeidet, men er i tilfeller mer knyttet til husarbeidet sammen med moren. I en søskenflokk tar de eldre barna vare på de yngre for å frigi moren fra arbeid. Ettersom barna blir eldre blir husholdet mer avhengig av deres kapasitet da de fremdeles har et høyt konsumnivå på lik linje med deres foreldre. En sherpafamilie og holder sammen frem til barna har blitt voksne og selv skal etablere en kjernefamilie, vanligvis rundt tjuefem år. Oppholdet mellom de første barna og den offisielle etableringen gir dem en større økonomisk fordel til å opparbeide en økonomi, mens de fremdeles har støtte fra sine foreldre. Når ekteskapet er offisielt, må de forsørge seg selv (1996, ss. 93-94). Det tredje stadiet er når barna gifter seg. Guttene arver lik andel jord, mens jentene tar med seg penger som medgift, smykker og andre eiendeler fra hennes hushold. Totalsummen av familieenhetens opparbeidet ressurs og kapital, blir i denne fasen fragmentert. Velstanden for den nye kjernefamilien er avhengig av innsatsen husholdet har lagt i produksjonsarbeidet gjennom tjuefem år som en selvstendig enhet. Ved at barna har bidratt i husholdningen har de ikke bare økt produksjonen i husholdet, men også arbeidet for deres eget ve og vel når de selv står på egne ben (1996, s. 94).

Dette styrker min tolkning av at arbeid, arbeidskraft og arbeidsressurser står sentralt for sherpaene som også fremmer viktigheten av det private husholdet. (Sacherer, 1977a). I artikkelen *Economic Spheres in Darfur* (1967) henviser Barth også til en privat fortjeneste der forvaltningsenhetene er enkeltindivider der resultatet av enhver person representerer deres eget konsum (Barth, 1967). Likeledes for sherpaene er jordbrukets omfang et resultat som belønnes etter arbeidsinnsats, med et unntak av at forvaltningsenheten er sherpafamilien, eller husholdet. Med dette som utgangspunkt var observasjonen rundt aktørenes daglige gjøremål og hvilken signifikant rolle det hadde for deres velstand viktig for forståelsen av husholdet

som privat og selvforsynt. Hver eneste dag startet tidlig for å utnytte arbeidstid og dagslys, samtidig som jeg fikk et klart inntrykk av at all bruk av kroppens fysiske styrke ga en direkte økning i husholdets ressurser. Denne observasjonen ble tydelig, fordi jeg selv var ansett som en produsent og forbruker hos vertskapsfamilien jeg bodde, og fikk med det kjenne på hvilke forventninger «mitt hushold» hadde til meg.

Næringsgrunnlag

Den private økonomien i Rolwaling består i hovedsak av et pastoralt landbruk som dyrking av poteter, og jak oppdrett, husdyrhold som involverer produksjon av melk, ull og gjødsel (Baumgartner, 1988), samt alternativt dyrking av spinat og bygg om forholdene er gode. Implisitt i deres næringsgrunnlag består mye av arbeidet av å sanke inn ved, grønnsaker, poteter og løv til gjødsel, som en del av forberedelsene og tilretteleggingen for deres økonomi og private kapital. Det var disse aktiviteten jeg deltok i og erfarte at selv om husholdsarbeid går direkte til privat konsum, foregår de aller fleste aktivitetene i et fellesskap da de ulike husholdene befinner seg innenfor samme geografisk område. Jeg vil nedenfor, ved å gi en grundig beskrivelse av aktivitetene rundt ved og gjødsel, få frem et bilde av sherpaenes holdninger til det private husholdet og til hverandre. Jeg vil også få frem selve arbeidet og metoden for arbeidet for å påpeke en egenhet jeg opplevde rundt deres iboende styrke; som en ressurs i seg selv og som en ikke gir bort gratis. Fysisk arbeidskraft er en knapp ressurs som er situert kroppslig og har derfor høy verdi, samtidig som det bestemmer husholdets kapital (se Bugge, 2002, s. 226). En vil med det oppdage at det private og det offentlige arbeid er konsekvent adskilt, men likevel svært knyttet og kanskje til og med avhengig av hverandre.

***Innsamling av Ved (shing)*¹⁶**

Foruten varme fra skinn og ull fra dyrene er ved beboernes viktigste kilde til varme, men brukes hovedsakelig til oppvarming av mat og drikke. Varmen får de ved å sitte tett til ovnen eller ved bruk av flere lag med klær, da veden ikke har som hensikt å varme opp rommet (Stevens, 1996, s. 193). I høytliggende landsbyer på over 4000 moh, der det er begrenset med skog, er det vanlig å bruke tørket avføring som brensel. I Rolwaling forekommer dette først og fremst i Na og i gjeterhytter høyere opp i dalen. Ved blir likevel den viktigste substansen da avføring kun fungerer som et alternativ. Å frakte ved til husholdene var derfor en del av sankingen.

¹⁶ Sherpa Dictionary

Under det siste oppholdet i dalen var innsanking av ved en av hovedaktivitetene. Alle husholdene arbeidet hele dager for å få tilstrekkelig med ved til alle de tre bosetningene som skal holde året ut. Siden det fremdeles var tørt og elven som renner gjennom dalen var forholdsvis liten, var mange av sherpaene i skogholtet som sprer seg oppover fjellsiden mot sør på andre siden av elven for å samle inn ved. De hadde bygget en liten overgang over elven av plank som skulle fjernes innen to uker da smeltet brevann ville gjøre vannmassene så kraftig at det ville være uforsvarlig å krysse den. Dette var derfor vårens siste anledning til å samle inn tilstrekkelig mengde ved fra skogen for det kommende året. Mange jobbet også i tette skogområder utenfor stien mot Na der de hogger og samler opp til vedhauger på stiene som de til tid og annen frakter enten til Na eller til Beding, gjerne med hjelp av jak hybrider¹⁷.



For Ang-Dawa og Dorjee var innsamling av ved en tydelig aktivitet som pågikk stort sett hver eneste dag. Om det ikke var noe spesifikt en skulle foreta seg, som å delta i en puja eller luke potetåkrene, skulle tiden brukes til å samle inn litt kvister for at rasjonene skulle holdes ved like. På grunn av Ang-Dawas sykdom, og at jeg ikke kunne bære kurver på tilsvarende måte som sherpaene, dro vi kun litt lenger opp i fjellsiden bak huset for å samle de kvistene som hadde ramlet på bakken. Dorjee derimot arbeidet opp til flere timer om dagen for å hente inn ved han hadde samlet sammen i et skogholt lenger opp i dalen. Jeg og Ang-dawa tilrettela for

¹⁷ Blandingsrase

Dorjee med måltider og drikke de få minuttene han hadde til overs før han måtte fortsette arbeidet. Veden som ble samlet i løpet av dagen stablet vi på det nederste platået under tak, eller i kjelleren i hus nummer to. Vedhaugen som vokste utenfor huset ga et direkte kvantitativt resultat som er belønnet gjennom fysisk arbeidskraft. Dersom aktivitetene i dalen dreiet seg om noe annet enn å sanke ved, gikk de likevel aldri fra et arbeidsområde uten å plukke opp kvister fra bakken som de hadde funnet på veien.



*Gjødsel som næring til potetene (cha)*¹⁸

På vei fra Beding til Na utvider den dype dalbunnen seg til et stadig større og flatt landskap og i fjellskråningen på andre siden av elven strekker det seg en stor rododendronskog. Etter høsten året før og gjennom den kalde vinteren har løv fra rododendrontrærne visnet, løsnet og falt ned på bakken. Dette er løv Sherpaene samler inn, legger under dyrene og bruker som gjødsel til potetåkrene slik at potetene skal få næring å vokse seg store. Jordbruksavling er for sherpaene direkte knyttet til pastoralt landbruk (Stevens, 1996, s. 85). Siden sherpaene har potetåkre på over 4000 moh, er det vært viktig at avlingen får tilstrekkelig næring. Nawang-Dolkar forklarte at en aldri kan være sikker på potetsesongen i Na, og at avlingen er svært avgjørende for husholdets økonomi. Både når det kommer til salg av poteter, og til eget konsum. En dårlig sesong kan være et resultat av få solskinnsdager. Siden dalen er preget av

¹⁸ Sherpa Dictionary

en sigende tåke hver ettermiddag ti måneder i året, er potetene i dette området spesielt utsatt av for lite næring fra solen. Gjødseel er en avgjørende næringskilde for potetåkrene.

Innsamling av løv ble utført av alle i landsbyen til samme tid grunnet jordbrukets års syklus i Rolwaling (1996). Dette var i begynnelsen av juni, da dyrene var flyttet opp på beite til Na. Siden de på denne tiden oppholder seg i underetasjen i huset, kan de legge løv under dyrene slik at det blir gjødseel. Familiene som ikke eier dyr, samler inn avføring i områdene rundt som de lager gjødseel av, eller som et siste alternativ; å kjøpe fra andre (1996, s. 85). Det hadde blitt satt av rundt fire dager til dette arbeidet før det skulle være en stor fullmåneseremoni i klosteret i Beding.

Da Dorjee, Ang-Dawa og jeg ankom huset i Na gikk Dorjee umiddelbart over til andre siden av elven med et par kurver som han skulle legge igjen til dagen etter. Dette gjorde han for å sikre seg et godt område til innsamling, også for å spare tid på arbeidet dagen etter. Samme kveld kom han hjem med en liten last med løv og et par store vedkubber. På kvelden under middagen forklarte han at vi måtte stå opp klokken fem dagen etter for å komme seg så fort som mulig over på andre siden; siden alle er i Na for å samle inn løv, er det viktig å komme seg ut for å kapre de beste stedene, der det er tett med rododendronbusker, også for å få best utbytte av tiden de har her før seremonien i Beding. Dagen etter dro vi alle tre sammen grytidlig over til andre siden av elven for å starte innsamlingen av løv. På veien bort, møtte vi flere som var på vei tilbake med fulle løvlass som var presset ned i kurver, større enn de vanlige kurvene jeg sett de har brukt til andre anledninger. På toppen eller rundt om kurvene har de festet visne kvister som de har funnet på bakken. Etter rundt tjue minutter gange kom vi til slutt frem til et flatt område som virket til å være et mellomledd mellom rododendronskogen og bosetningen i Na der løv som hadde blitt samlet opp i skogen blir lasset av på dette området før de går tilbake for å samle inn mer. Dorjee hadde funnet en plass relativt langt innover i skogen, omtrent tjue minutter fra avlastningsposten. Det lå allerede to hauger han hadde gjort klart dagen før som han umiddelbart presset ned i to av de tre kurvene de hadde tatt med. Når begge var stappet fulle med løv plasserte han de sammen slik at han kunne bære to kurver samtidig.

Han gikk med en gang tilbake til området der han lesset av lasset. Femten til tjue minutter senere kom han nærmest løpende tilbake for å hente inn nye lass som Ang-Dawa og jeg hadde samlet inn til han. Metoden var å kripe under buskene og grave inn løv med hendene. Siden skogen til tider kunne bevege seg over i et svært bratt terreng, var innsamlingen et fysisk tungt arbeid. Ang-Dawa, måtte i flere tilfeller ta pauser på grunn av hosteanfall og pustebesvær. I disse tilfellene ble jeg en viktig ressurs for at deres hushold skulle få inn tilstrekkelige med løv. Dorjee gikk for det meste frem og tilbake med nye lass. Det var også viktig at han alltid hadde med seg et par kvister tilbake til avlastningsposten.



Arbeidet holdt på frem til det begynte å mørkne i seks tiden. Vi gikk sammen med siste lass til avlastningsposten der også de andre husholdene var samlet rundt sine hauger. Noen hadde blå presenninger, mens andre, inkludert vårt hushold, måtte sikre haugene med tunge grener. På veien tilbake til Na bar alle sin kurv med løv. Selv bar jeg en stor trestokk. Ang-Dawa bar en mindre kurv med løv og et par kvister. Arbeidet holdt på i tre dager, før vi gikk tilbake til Beding og nesten gikk glipp av seremonien



Penger - lønnet arbeid- salg

I det tjuende århundre er flere og flere samfunn i verden en del av nasjonaliteter og må benytte seg av penger for å få tilgang til mat og andre produkter (Eriksen, 2010). I det inngår også skatteutgifter, noe som er innført i Khumbu område, der sherpaene må skatte av dyrene og jorden de eier. Rolwaling-sherpaene derimot, skatter ikke på sin eiendom ifølge Nawang-Dolkar, og hever at de eneste utgiftene de har er 330 rupie for strømmen fra mikrokraftverket. Inntektene kommer gjennom turismen, og i dag er lønnet arbeid er en viktig ressurs som går direkte til det private husholdet. Utvikling av turismen etter 1950, har spilt en stor rolle for pengeøkonomien i dalen, og er en av faktorene for at Rolwaling i dag er truet av avfolkning, å leve gjennom en pengeøkonomi også tilsvarer et fysisk enklere liv, en livstilværelse som de siste førti årene har blitt foretrukket ifølge Nawang-Choden. Nawang-Dolkar forklarer at selv om inntektene er begrenset, er sherpaene i dalen rike, fordi de har nok mat gjennom egen

dyrking. Selv om Rolwaling ligger flere dager unna hovedveiene som binder de små landsbyene sammen med storbyene i Nepal, har sherpaene også et behov for en inntekt. Siden de nå har månedlige utgifter, er de avhengig av turisme, og igjen nok varer de kan tilby turistene gjennom et «homestay» opphold.

Tidligere bestod økonomien, eller markedet av byttehandel mellom Rolwaling sherpaene, tibetanere, Khumbu-sherpaene, eller nepalesere fra lavlandet. Det var ikke uvanlig å bytte poteter med ris, hirse, mais og lignende, mens en direkte og svært anerkjent kilde til penger var gjennom salg av jakokser eller blandingsraser, samt melken fra dyrene (Fürer-Haimendorf, 1964, ss. 11-12). Som nevnt tidligere har turismen fått en treg start hos Rolwaling grunnet faktorer som beliggenhet, den politiske reorganisering av Tibet på 60-tallet, og da Rolwaling ble stengt for turisme på 70-tallet. Sammenlignet med andre trekkingområder som Khumbu i øst og Annapurna i vest, er omfanget av turismen langt mindre i Rolwaling. Selv var jeg med to ulike turistgrupper opp til dalen. Under det lengste oppholdet møtte jeg seks andre grupper i løpet av rundt førti dager.

Utviklingen av hoteller og severdigheter har dermed ikke pågått i like stor grad som i naboområdene. I Rolwaling er det et fåtall «lodger». Det vil si at det er bygget tre til fire hus med separate rom. Ellers er det et tilbud om «homestay», der turistene kan bo hjemme hos en av beboerne, der de verter opp med sengeplass, varm mat og drikke. Dette er en form for inntekt i de travleste turistsesongene i april/mai og oktober/november. I de hjemmene der de tilbyr slike overnattingsmuligheter har de fraktet opp varer fra lavlandet som de selger til turistene. Da jeg var i Na i et par dager bodde jeg hos en som hadde homestay tilbud, som kunne tilby et stort utvalg av ulike varer:

Veggene er dekorert med hyller stablet av ulike varer, alt fra sjokolader, kjeks og matprodukter til varme klær og praktiske varer som toalett papir. Det er vanlig å kunne kjøpe «Snickers», «Mars» og «Twix» sjokolade, «Digestive» eller «Hobnob» kjeks. I tillegg har de fylt store plastbokser med lokal sjokoladekjeks som et billigere alternativ til de internasjonale varemerkene. Av drikkevarer tilbyr de Tuborg glassflasker, Cola og Sprite, ulike typer Whiskey produsert i Nepal og diverse lokal sprit. Utvalget av klær er begrenset til enten superundertøy eller dunjakker/vester, ofte en privatkopi av klesmerket «The North Face» eller «Mountain Hardware». Lodgen selger også strikket fargerike luer og hansker med fleece på

innsiden. På noen av luene er det dekorert inn navn på fjelltopper i Rolwaling som turistene kjøper enten før eller etter et klatreforsøk.

Dette er typisk suvenir som er populært å kjøpe både i landsbyer i fjellet og i lavtliggende byer og de husholdene som benytter seg av denne form for «homestay», spesialbestiller disse luene fra Kathmandu, der de blir produsert. Varene har de selv fraktet opp, eller kjøpt dem på bestilling. Prisen er derfor minst tredoblet av innkjøpsprisen. Det er en uskreven regel at jo høyere opp i fjellet en kommer, desto høyere blir kostnadene på bo og innkjøp av varer. For eksempel er det ikke uvanlig å måtte gi 300 nepalske rupi for en Snickers sjokolade, mens det vil koste mellom 80 og 120 rupi i Kathmandu avhengig av hvilken bydel man befinner seg i.

Nesten alle husholdene jeg besøkte hadde et slikt lager av varer fra lavlandet, bortsett fra husholdet jeg tilhørte. Varene de hadde brakt opp til dalen, var først og fremst til eget konsum, og bestod av ris, kjeks, kaffepulver, melkepulver, salt og sukker og annet krydder. Tidligere jobbet Dorjee på større ekspedisjoner i andre turistområder, men har ikke gjort en kommersiell karriere ut av det. Det vil si at han ikke har flyttet til Kathmandu og aktivt jobbet for å komme med på de store ekspedisjonene, eller at han rett og slett ikke har lyktes å få nok opplæring som profesjonell klatrer (Sacherer, 1977b). I dag tar han mindre porteroppdrag for større eller mindre grupper besøkende i dalen. En annen kilde til inntekt er å huse porterne som kommer med turistene i dalen. Turistene bor selv i telt, eller hos andre mer velstående hushold. Siden Dorjee og Ang-Dawa har et tilhørende hus som ikke brukes, er det rom for at arbeiderne tilbringer nettene mot at de betaler en viss sum for veden de bruker til oppvarming av mat de enten har med seg, eller får av husholdet. Det er heller ikke uvanlig at de kjøper varm rakshi eller chang som de får drikke ved ovnen i hovedhuset. I de tilfellene der en stor turistgruppe har kommet inn i dalen, observerte jeg at Ang-Dawa og Dorjee var kjapt ute med å tilby tak over hode for arbeiderne. Dette henviser til at kildene til inntekt også er en del av husholdets fortjeneste og deres private økonomi.

Felles for disse eksemplene er utnyttelsen av en iboende fysisk ressurs, og er avgjørende for husholdets kapital. Denne innsikten kunne jeg konkludere med gjennom min egen rolle i Rolwaling. Jeg var ikke bare en gjest i et hushold, jeg var også et medlem i husholdet; en forbruker og en produsent, og et husholdsarbeid; jeg var en kilde til fortjeneste. Det vil si at dersom jeg først skulle delta i et arbeid, skulle det være til husholdets fortjeneste. De anså

meg som et medlem og det ville være upassende om jeg deltok i andres private husholdsarbeid, på samme måte som at et familiemedlem skulle bistå andres familier, uten å gi fortjeneste. En dag jeg hadde bistått fem jenter med å samle inn ved til deres hushold, møtte jeg et svært forundret blick fra Ang-Dawa, hvorpå hun spurte hvorfor jeg ikke hadde tatt med ved til henne. I tillegg var jeg en kilde til inntekt ved at jeg skulle betale for husrom og mat. Det var derfor upassende dersom andre inviterte meg inn på te eller en matbit, eller om jeg overnattet andre steder. Dersom jeg ble invitert på middag, ba husverten meg om ikke å fortelle noe til Ang-Dawa, for de ville «nødig ta noe fra dem» eller «gjøre dem sinte».

Selv om familiens arbeid er separat og selvforsynt for privat fortjeneste, må en ikke glemme at husholdet tilhører et større sosialt nettverk; et offentlig felt. Dette nettverket utgjør også sosiale relasjoner, enten om det er naboen eller et hushold fra sammen slektslinje, er enhver person pliktig til å opprettholde i tilfeller der et gjensidig tjenesteforhold vil være nødvendig; husholdene i Rolwaling tilhører et større sosialt nettverk der hver enkeltes jordbruk ligger tett i tett og tilhører det samme geografiske området. For eksempel å sikre jordlappene mot utfordrende landskap som vannmassene fra regnsesongene og skred som følger med endringer i miljøet, må sherpaene jobbe sammen for å avverge slike uhell. Ikke minst er det også gjennom sosiale relasjoner betegnelsen sjenerøsitet kommer frem som ifølge Ortner (1973), er *nøkkeltbegrepet* for sherpaenes kultur (Ortner, 1973).

OFFENTLIG FELT

I hovedsak er arbeidet, tilknyttet familien og det og det private husholdet slik jeg har presisert til nå. Likevel er sosiale relasjoner eksternt i landsbyen et sentralt aspekt for sherpaenes organisering. Det er dette jeg vil benytte meg av for å forklare hva jeg mener med det offentlige felt; den eksterne landsbyen og sosiale relasjoner; der samarbeid forekommer og sjenerøsiteten mellom aktørene. Mens det private feltet er ment for å utgjøre sherpaenes fortjeneste, er det like viktig å fremme det offentlige, for det er i dette feltet Rolwaling Foundation vil tilhøre, og vil være nyttig i analysen for stiftelsens suksess og feiltakelser.

Resiprositet

Under feltarbeidet oppfattet jeg at det sosiale spesielt var fremtredende i settinger der sjenerøsiteten rundt mat og drikke ble et fokus. Siden aktiviteter som innsamling av ved og løv til gjødsel, utføres likt i dalen, er det naturlig at sherpaene omgås hverandre i de dagene

som er satt av til arbeidet. At en person kunne bære over tretti kilo last fra pannen var ingen hindring for å stoppe opp å slå av en prat med andre forbipasserende, overrekke litt chang, for så gå hvert til sitt arbeid. Ifølge Ortner (1978 se også; Døving, 2003, s. 169) er sjenerøsitet og gjestfrihet gjennom mat og drikke et sentralt ritual for sekulære sosiale relasjoner; *Hospitality is the most generalized form of «being social» in Sherpa Community* (1978, s. 62). Jeg var vitne til slike sosiale settinger nesten hver eneste dag, både i Kathmandu og i Rolwaling, da sherpaene har som prinsipp at en aldri skal gå hjem med tom mage, eller det Ortner definerer som «empty mouth principle» (1978, s. 78). Dersom det kom noen forbi, eller vi gikk forbi noen som satt og spiste lunsj, for eksempel under innsamlingen av løv, ble det umiddelbart insistert på at vedkommende skulle ta en matbit eller i det minste drikke litt chang. I slike tilfeller, tar begge partene opp hver sin flaske som de tilbyr hverandre. Idet tilbudet kommer og giveren sier «chay chay», (vær så god, drikk/spis!), nekter mottakeren å ta imot gesten ved å holde hånden avvisende frem, med hode vendt til siden og sier «tuchay», (nei takk). Etter at dette er gjentatt et par ganger gir mottakeren seg og lar seg til slutt «overtale». Om giveren må «sloss» eller fysisk presse mat og drikke til mottakeren, så gjør vedkommende det, en gest som oppfattes humoristisk av tilskuerne. Dette er en *etikette* som alle sherpaene er kjent med, og har med plikt å gjøre (1978). Det er denne plikten som skaper sosiale relasjoner da mat og drikke kan knyttes til hva som inngår i en forventning sherpaene har til hverandre. Det står i samsvar med Mauss' påstand om at gaveutveksling er det totale sosiale fenomen (Mauss, 1995, s. 11). Et trekk ved gaveutvekslingen er at den i utgangspunktet er frivillig, dog bindene da det skaper forpliktelser og forventninger. Mauss kaller et slikt gjensidighetsforhold for *systemet av totale ytelser* som innebærer både materielle og immaterielle gaveutvesklinger (1995, s. 15). Giverritualet blant sherpaene har et slikt system ved at de i alle sosiale settinger viser sin sjenerøsitet til hverandre gjennom alkohol eller mat. Plikten til å gi, motta og gi tilbake skaper en kontrakt mellom minst to parter. Mauss skriver at å unnlate å gi og å nekte å ta imot en gest er det samme som en krigserklæring da det virker til at vedkommende ønsker å unngå allianse (1995, s. 30). Om dette er tilfelle blant sherpaene der en person unnlater å være gjestfri eller aldri ta imot en gest for og ikke behøve å gi noe tilbake, får vedkommende en dårlig omtale i lokalsamfunnet med rykte som gjerrig (1978: 66). Også sosialt og religiøst arbeid er en del av et slikt gjensidighetsforhold som en immateriell gaveutveksling, der de som vier mye tid til sosialt, og spesielt religiøst arbeid, får god omtale. En økning i individets oppsamling av gode gjerninger, som jeg gjorde rede for i kapittel tre, blir motivasjonen for arbeidet. Det skal sies at under slikt arbeid, opplevde jeg til enhver tid et fokus på utveksling

av mat og kanskje spesielt alkohol, da overrekking av mat og drikke også inngår som et viktig økonomisk aspekt.

Selv deltok jeg tre i anledninger der de jobbet sammen for et fellesskap; (1) dugnadsarbeid, som restituering av veier eller kloster, (2) forberedelser av religiøse seremonier og (3) sosial uformell dugnad. Disse tre aktivitetene viser på en annen måte hvordan aktørene i samfunnet skaper et samhold gjennom gjestfrihet, sjenerøsitet og hvilke forventninger en har til hverandre. Arbeidskraften som går til arbeidet til de to første eksemplene, gir personlig eller privat fortjeneste gjennom enten varer eller religiøs anerkjennelse (Sacherer, 1977a se også; Ortner, 1978). Deltakelse på slikt sosialt arbeid er etter individuelle valg. Det siste eksempelet er dugnadsarbeidet et sosialt samarbeid som belyser en kombinasjon av et husholdsarbeid som i utgangspunktet tilhører det private felt men som er blitt gjort om til noe sosialt der samhold og vennskap er spesielt tydelig. Barth kaller denne form for samarbeid for uformell dugnad som blir arrangert for selskapets skyld (Barth, 1967). Jeg så flere tilfeller av samarbeid satt sammen av eget initiativ, eller uformell dugnad. Organiseringen for slikt samarbeid er at de hjelper hverandre på tur, mot at eieren verter opp de andre med øl (1967), eventuelt poteter og te. Premissene for samarbeidet er lik arbeidsinnsats med lik belønning. Jeg deltok i et slikt tilfelle da fem jenter i dalen, alle fra hvert sitt hushold, hadde slått seg sammen for å samle inn ved i skogen på andre siden av elven i Beding. Dugnaden gikk over fem dager; én dag til hver person der alle fyller en vedkurv fem ganger. Nedenfor vil jeg beskrive et annet større dugnadsarbeid jeg deltok i, for å vise både til samarbeidet, samholdet og spesielt utvekslingen gjennom mat; altså sjenerøsitet og normene rundt dette «ritualet».

Statlig Dugnadsarbeid

Siden Rowaling har langt færre trekking turister sammenlignet med andre steder i Himalaya regionen, er ikke veiene like godt utviklet og tilpasset de besøkende. Dette har også sammenheng med det landskapet og terrenget Rolwaling har å by på som jeg har nevnt i kapittel to. I bunn av dalen renner en elv som blir relativt kraftig ettersom isen smelter utover våren. De smale stiene, som går parallelt med den kraftige elven hele veien opp til Nyamare, Ramding, Beding og Naa, beveger seg gjennom varierende terreng med tettpakkede rododendron skoger, bratte og glatte steintrapper og usikrede fjellskråninger. Veien er derfor ikke alltid like omgjengelig. I løpet av den tre dager lange turen kan man støte på mange områder der stien har forsvunnet med kraftige regnskyll eller steinras. Da må

lokalbefolkningen samles for dugnadsarbeid slik at stiene kan være forsvarlige både for dem selv, og ikke minst for turistene. Denne dugnaden var et initiativ av staten, og ikke en form for lokal dugnad da arbeidet også foregikk utenfor dalens område. Belønningen var 45 000 rupie de skulle bruke til å kjøpe ris til husholdene som bidro i arbeidet. Denne typen dugnad tilhører det offentlige felt fordi arbeidet angår dalen i sin helhet; restituering av veier er en del av et sosialt arbeid, da det vedlikeholder tryggheten for turismen i dalen. I tillegg oppfordrer slik arbeid til et sosialt samhold som krever samarbeid, der også gaveutvekslinger ligger implisitt gjennom tildeling av mat og drikke.

Sherpaene hadde blitt spurt om å reparere stien for et visst antall kilo ris, der det trengs kun én person fra hvert hushold for å melde seg på dugnadsarbeidet. Alt i alt var det seksten fra Rolwaling og to gutter fra Simigoun som meldte seg på. Arbeidet skulle gå over tre dager på tre ulike ras områder. Nedenfor vil jeg beskrive dugnadsarbeidet i detalj for å få frem organisering, samarbeid og samhold gjennom sjenerøsitet og hvilke premisser som ligger til grunne for slikt samarbeid. Beskrivelsen starter etter frokosten en tidlig morgen, der vi forbereder oss på å begynne å gå nedover mot ras område.

Samarbeid/samhold

Dorjee pakker ned rester av chapati fra gårsdagens lunsj, tarkari¹⁹, én liter chang og en halvliter rakshi, samt min lunsj i en rød adidas sekk, tar med seg en jordhakke og tusler av sted. Jeg løper etter og tar han igjen. Bak oss kommer et par andre som skal hjelpe til. En eldre kvinne tar meg i hånden i det jeg prøver å slippe henne forbi på stien og nærmest løper sammen frem til arbeidsplassen, rundt tretti minutter nedenfor Beding og forbi vinterbosetningen på rundt 3200 moh.

De aller fleste har allerede startet arbeidet idet vi er fremme. Kvinnen jeg gikk sammen med, begynner umiddelbart å flytte store steiner fra stien. Dorjee, som har blitt hengende etter på grunn av en løs skolisje, kommer også. Jernrøret han har med seg, brukes til å vippe store steiner fra stien. Jordhakken gir han til meg. Jeg observerer de andre med jordhakke og begynner å gå løs på stien på tilsvarende måte; de holder skaftet med begge hendene høyt over hodet og slår med spissen på hakken ned i jorden. Når den har festet seg, drar de til

¹⁹ Chapati: indisk brød. Tarkari: poteter og rødløk stekt i karri og spisskummin.

slik at store jordflak blir luket opp. Den smale stien blir derfor utvidet. Deretter bruker de sidene på jordhakken til å skyve den løse jorden slik at stien blir jevn og fin.



På ytterkanten av veien der steinene har rast videre nedover mot elven, kan en se at større partier av stien vil forsvinne ved et eventuelt regnskyll. De restaurerer den parterte stien ved å felle trær som de legger langs ytterkanten og deretter tetter igjen med store steinblokker og jord. Der stien møter store steiner graver de rundt og så langt nedunder steinen de kommer. De plasserer deretter jernrøret under steinen og legger på kroppsvekten, ofte fra flere personer, for å få vippeeffekten. Om steinen er for stor, setter de seg med ryggen til fjellveggen og beina plassert godt på steinen for å dytte den ned fra stien. Denne metoden forutsetter at motstanden i ryggen er stødig. Om avstanden mellom fjellveggen og steinen er for stor går flere sammen og setter seg bak hverandre i rekker slik at de når veggen og får tilstrekkelig motstand når de dytter. Dersom én har fått nok plass mellom stein og fjellvegg og får steinen i bevegelse må vedkommende flytte seg kjapt etter steinen, da må en annen person hoppe mellom rommet som oppstår mellom personen og veien slik at steinen ikke ruller tilbake igjen. Både de i aksjon og de som har samlet seg rundt ler godt av denne øvelsen.

Utbyggingen av den nye «grunnmuren» går fort og effektiv, og en drøy time senere er vi ferdige og fortsetter oppover i dalen til et nytt rasområde. Enkelte steder samler de sammen

steiner og bygger trapper i bakkene for at stien skal bli jevn. Da står noen og diskuterer om det er de avlange eller flate steinene som skal brukes og hvor de skal plasseres. I enkelte tilfeller oppdager de bedre brukende steiner i fjellsiden og må klatre opp for å løse de ned. Da roper de noen ord på sherpa, og samtlige flytter seg fra stien for ikke å bli truffet. Alle i gruppen bidrar uavhengig kjønn, alder og arbeidsoppgaver.



Gjennom beskrivelsen ovenfor, var samarbeidet og «lagånden» blant deltakerne svært fremtredende, nesten som en inkorporert rutine der de benytter seg av ressursene landskapet har å tilby. Ikke bare det praktiske samarbeidet, men også samholdet, vennskapet, humoren, omsorgen og intimitet kommer til syne. Da jeg tidligere under oppholdet i dalen snakket med beboerne om Rolwaling Foundation, fikk jeg en fornemmelse av at sherpaene sjeldent var villig til å samarbeide på kryss av husholdet; det eksisterte ikke et øvrig samfunn da huset var organisert som et samfunn i seg selv. På den ene siden er premissene for dette arbeidet på lik linje med uformell dugnad; lik innsats gir lik «premie». Selv om dugnaden er en del av et sosialt arbeid, får hver deltaker en privat fortjeneste som går til husholdet, som i dette tilfelle er ris. På den andre siden gir resultatet av arbeidet en fortjeneste til noe eksternt da det bidrar til en bedre kvalitet av stiene, som ikke bare blir brukt av beboerne i dalen, men som også gir en relevant trygghet for turister som tar turen til dalen. Fremkommeligheten blir enklere, og kan dermed også tolkes som et utviklingstiltak for dalen. Et viktig spørsmål for drøftingen av samarbeid i neste kapittel er; hvorfor har ikke sherpaene lenger interesse for

utviklingstiltakene som Rolwaling Founadtion har satt i gang, siden det helt åpenbart eksisterer en form for samhold og samarbeid? Dersom utviklingstiltaket gjennom dugnadsarbeidet bidrar til å gi økt turisme, og siden inntektene av turisme også gir privat fortjeneste, kan det, også her, ligge en egeninteresse bak deltakelsen i dugnadsarbeidet. På bakgrunn av dette kan det virke til at Rolwaling Foundation ikke har vært tydelig nok på tildeling av privat fortjeneste til de som bistår stiftelsen. Dette vil jeg diskutere videre i neste kapittel, men for tilstrekkelig dekke det offentlige feltet, skal jeg nedenfor beskrive hvordan sjenerøsitet fremkommer under slike sosiale omstendigheter.

Sjenerøsitet



Minst én gang i timen er det små drikkepauser, og det er først nå grupperinger på bakgrunn av kjønn, alder og arbeidsoppgaver oppstår. De unge jentene fra femten til tretti år har tatt med seg flasker med juice, bestående av juice pulver i forskjellige smaker som de blander med kildevann fra bekken. Alle har med hver sin juice, men sender likevel flasken på rundgang før de selv forsyner seg. Eieren av flasken passer på at samtlige, uavhengig gruppetilhørighet, blir spurt. De som takker nei har i utgangspunktet ikke noe valg og må ta en slurk likevel, inkludert undertegnede. Det er denne gruppen jeg faller under. De to andre gruppene er fordelt på de eldre kvinnene og de eldre mennene fra femti til sytti år. De drikker medbrakt

chang. På samme måte som de unge jentene er det viktig at samtlige blir tilbudt drikke før de selv forsyner seg av flaskene. Flaskene går kontinuerlig rundt mellom gruppene. Unntaket er at jentene har mulighet til å takke nei til alkoholen; de insisterer de ikke på samme måte dersom de hadde spurt en av de eldre. Når jeg spør hvorfor de ikke drikker chang forklarer de at for mye alkohol ikke er bra mens ifølge de eldre fungerer alkoholen som energidrikk de blir sterke av. Til tross for at jentene gir uttrykk for at de ikke liker effekten alkoholen har, tar også jentene med seg chang og Rakshi som de tilbyr de eldre.

Når klokken er 12.00 er det lunsjpause, og alle samles på samme sted i en ring rundt en presenning vi har lagt på bakken foran oss. Alle legger ut den medbrakte maten på presenningen og tilbereder slik at vi kan forsyne oss av hverandres mat. Det blir lagt ut batso, tarkari, stekt ris og chapati. Noen har også poser med ukokte nudler de kaller "RaiRai"²⁰. Dorjee legger frem batso som jeg har fått med meg av Ang-Dawa samt gårsdagens chapati. Vi brekker av små pinner fra buskene rundt oss som vi kan spise potetene med. De vil at jeg skal forsyne meg først, men av ren beskjedenhet venter jeg. De bryter av en bit chapati som de fyller med tarkari og gir til meg, så sier de advarende: "Many many martsi!". Jeg svarer: "Martsi simbu nok", og gruppen bryter ut i latter. (De sier at det er mye Chili i tarkarien hvorpå jeg svarer at chili smaker godt). Jeg ler med dem.

Praten går lett og lydbildet er preget av latter og høyt stemmeleie. Jeg får inntrykk av at alle er inkludert i samtalene som foregår i plenum. Jentene og de eldre kvinnene sitter tett sammen, mens mennene sitter litt i bakgrunnen og separat fra hverandre. Hele tiden passer alle på at alle alltid har noe å spise på. Dersom noen takker nei «tuchay», insisterer de likevel på at vedkommende må spise mer «chai chai». Selv om samtlige har med seg hver sin lunsjpakke passer samtlige på at alle tar av hverandre.

²⁰ "RaiRai" er produktnavnet på nudel-poser.



Til enhver tid er det et fokus rundt tildeling av mat og drikke i kraft av ritualet rundt sjenerøsitet som jeg har nevnt ovenfor. Dette fokuset opplevde jeg iblant som noe «krampeaktig» fremfor sjenerøst, ikke bare hos giveren, men også for mottakeren da det eksiterer en etikette for hvor mange ganger en skal takke nei, før en takker ja. Ortner tar for seg et relativt kompleks analytisk bilde av hvordan sjenerøsitet fremkommer blant sherpaene, da hun hevder at dette er nøkkelsymbolet for å forstå sherpaenes kultur (Ortner, 1973). Jeg skal ikke gå like grundig til verks, men ser det nødvendig å gi en forklaring på hva mat og drikke er for sherpaene, da dette også vil forklarer hvorfor Rolwaling Foundation har fått så hard medfart. Sherpaenes holdning til sjenerøsitet er svært ambivalent, da det innebærer to motpoler;

On the one hand, food has major positive powers, in being vital to health, well-being, life itself, and being considered immensely pleasurable. On the other hand, food has dangerous negative powers: it is actually polluting, and thus debilitating to vital energies; it is actually/potentially morally corrupting; thus engendering sin with consequences of misery and even torture in the next life (Ortner, 1978, s. 64)

Det positive med mat og drikke er fremtredende slik som i eksempelet ovenfor; det viser til et sosialt fellesskap der alle spiser av alle. Mat og drikke skaper god stemning der gruppen

samler seg i sirkel med maten som sentrum. Alkohol på sin side gir effekt ved at de eldre preges av godt humør, latter og noe «vimsing» som igjen skaper latter hos gruppen. Chang er ifølge dem selv en sunn «energidrikk» som gir god fysisk styrke. Ifølge tradisjonene er oppskriften av øl, eller chang, en gave fra Guru Urgyen Ringpuche. Han lærte sherpaenes forfedre å brygge chang, slik at de kunne ofre chang til gudene for å skaffe seg beskyttelse. Å overrekke chang til en annen anerkjennes derfor som en svært hellig og viktig ofring som gir god karma (Ortner, 1978, s. 68), og kan forklare hvorfor sherpaene nærmest bytter flaskene med chang når de tilfeldigvis møtes under en arbeidsdag. Det virker til å være et sosialt og hellig bytte der de gir hverandre en «fredning» for dårlig omtale. Selv opplevde jeg at sjenerøsitet også kunne assosieres negativt eller angstfylt, eller «krampeaktig» som jeg nevnte ovenfor. Dette forekom spesielt da Ang-Dawa og Dorjee til stadighet ville vite hvor jeg hadde vært og hvem jeg hadde snakket med i løpet av dagen som hadde gått. Dersom noen hadde tilbudt meg te eller mat ga de uttrykk for at det ikke var greit og sa at jeg bare skulle spise og drikke i deres hus. I de tilfellene jeg nevnte smerter i magen, var de kjapt ute med å gi skylden til naboens poteter og at deres mat ikke var bra; jeg måtte umiddelbart slutte å ta imot mat fra de andre i dalen. Ifølge sherpaene finnes det en fryktet side ved sjenerøsitet der vertene kan ha et ønske om å forgifte gjesten (Ortner, 1978, s. 64). Dette er ikke av sosial fiendtlighet, men i deres tradisjonelle tro, er det å forgifte andre en metode for å bli rik gjennom magi (1978). Det eksisterer en diffus angst bak sjenerøsitet der en aldri kan vite intensjon og agenda for en persons gjestfrihet (1978, s. 64). Dette er, slik jeg også fremstilte i kapittel tre, et signal på at husholdet fungerer som en beskyttet og privat enhet.

Sjenerøsitet er altså tilknyttet sherpaenes tro på karma og reinkarnasjon. Det er kjent i buddhistisk trosretning at medmenneskelighet og omsorg for andre gir bedre gjenfødsel. Motsatsen vil gi dårlig omtale og reinkarnasjon (Ortner, 1978). Generelt er gleden av å spise mat avvikende fra askesen som jeg nevnte i forrige kapittel, og er derfor moralsk korrumpert og fremkalle synder slik Ortner hevder i sitatet ovenfor. En dag, etter at jeg hadde tilbragt noen timer på skolen, snakket jeg og læreren/lamaen Nawang-Dolkar om buddhismens kastesystem der han fortalte om hvordan kastene er rangert. Nedenfor er sammendraget av samtalen;

Vi tror på gjenfødelse; når noen dør, våkner de på nytt i en ny kropp. Men vi vet aldri hva en gjenfødes som. For alt vi vet, kan en meitemark i jorden være din avdøde bestefar. Vi har derfor som leveregel å være gode mot og verne alle skapninger på jorden. Ifølge buddhistisk

tradisjon er den aller laveste kaste vanligvis de som arbeider med jern eller sko, men Buddha mente at det som egentlig ga dårligst karma var de rike menneskene som spiser seg tjukke fordi det symboliserer egoisme og latskap. Typisk for slike personer er de som har stor tilgang på penger og mat, men som yter selv godt av sine ressurser uten å dele med andre. Det er viktig å vise gjestfrihet og sjenerøsitet; Å invitere inn til en kopp te, chang eller rakshi, eller tilby gjesten noe å spise, gir god karma. Egoistiske og gjerrige personen kan derimot risikere å gjenfødtes i grusomme skjebner som alltid vil leve i sult og utilfredshet.

Et viktig poeng Nawang-Dolkar fremmer her er den «tjukke rike mannen» som yter godt av egen rikdom uten å dele med andre. Dette går imot det asketiske idealet der disiplin og isolasjon fra omverdenen er favorisert. Den private fortjeneste og deres kapital vil i teorien ikke gi lykke og bedre reinkarnasjon med mindre de ikke deler raust på sine goder. Arbeidet som er lagt til å skaffe privat fortjeneste er ikke bare for egen selvberging året rundt, men også en viktig kapital og ressurs som går tilbake til et større sosialt samfunn som avgjør giverens reinkarnasjon sammenlagt med deres oppsamlede religiøse fortjeneste.

Avslutning

Familiens uavhengighet og private enhet har sammenheng med sherpaenes Mahayanske retningen i buddhistisk tro (Ortner, 1978) slik jeg nevnte i kapittel tre om det asketiske idealet husets beskyttelse. Ortner går derfor først inn på individets streben etter en god reinkarnasjon, for så å trekke større paralleller til husholdet og den sosiale virkelighet i en sherpalandsby (1978). Med en hensikt i å forstå distinksjonene og sammenhengene mellom privat og offentlig felt, har det vært naturlig for meg å gjøre det samme.

Ortner (1978) hevder at det asketiske idealet blant sherpaenes tilknytning til buddhismen også er tydelig i sherpasamfunnets organisering og innad i en familie, der en rekke kulturelle faktorer støtter oppunder idealet av kjernefamilien; husholdet er en selvstendig og selvforsynt enhet der familiemedlemmene er økonomisk avhengig av hverandre ved at de jobber som «lagspillere» for økonomisk velstand. Sterke intime bånd og deres religiøse tilknytning er også en sentral faktor som separerer familien mot det ytre. Sherpaene har selv et eget ideal av det en familie skal være. Dette kan konkretiseres til det egosentriske individets streben etter et liv i askese ved at økonomisk fortjeneste i det private husholdet symboliserer den autonome kjernefamilien som står alene ansvarlig for sin eksistens. Det ekspanderende selvet som

opphører i universet gir derimot rom for et større sosialt felleskap da det innebærer veldedige handlinger og deltakelser i seremonier som opprettholder buddhismens eksistens. Dette minner oss på at sherpaene faktisk tilhører et nettverk en er forpliktet i å forholde seg til. Dersom jeg trekker paralleller mellom det minimaliserende selvet/privat felt og det eskalerende selvet/offentlig felt, er de både distinktive i deres naturlige opprinnelse, men også avhengig av hverandre, slik jeg har presisert gjennom dette kapitlet. Fortjenesten til husholdet, både i kraft av det en produserer og oppsamlet religiøs fortjeneste går ikke bare til eget konsum, men også til forpliktelsene sherpaene har til andre medlemmer i samfunnet. Sherpasamfunnet eksisterer fordi det reproducerer seg selv gjennom sherpaenes sjenerøsitet og gjestfrihet (Ortner, 1978, s. 61). Med utgangspunkt i det jeg til nå har fremstilt som sherpaenes organisering, hvordan kan ideen om en offentlig instans som vil gi inntekt og dekke utgifter passe inn?

Kapittel 5: *Globaliseringens Paradokser*

Innledning

Til nå har jeg gjort rede sherpaenes utvikling og endring siden turismens utspring på femtitallet, deres forståelse av seg selv i verden gjennom buddhistisk filosofi og på bakgrunn av dette, gjort rede for hvordan næringsgrunnlaget og økonomien i dalen er organisert. Jeg har kunnet konkludere med at det eksisterer to felt både der religiøse og økonomiske liv utspiller seg; privat og offentlig felt. Jeg har også understreket at disse feltene ikke eksisterer hver for seg, men i kraft av hverandre der den private fortjeneste har betydning for individets omtale i dalen og dermed avgjør den fremtidige reinkarnasjon. Ethvert individ og hushold må vise sin sjenerøsitet, gjerne gjennom mat/drikke eller sosialt/religiøst arbeid. Selv om arbeidet som går innenfor det offentlige feltet er rettet mot noe sosialt og skal komme flere mennesker til gode, gir arbeidet som er utført en symbolsk kapital hos enkeltindividet som enten gir sosialt status eller religiøs fortjeneste. I dette kapittelet vil jeg gjennom denne forståelsen gjøre rede for kritikken som er direkte knyttet til Rolwaling Foundation. Jeg vil deretter gi en analyse for hvordan stiftelsen kan ha oversett enkelte kulturelle faktorer i etterkant av etableringen og gjennomføringen. En innsikt i sherpaenes endringer, deres religion, verdenssyn og økonomiske organisering presentert til nå vil være sentral i analysen om stiftelsens tiltak vil gå overens med lokal kulturell kontekst.

Fra småskala - til storskalasamfunn

Ifølge Marx er mennesket et arbeidende vesen (Solli & Balsvik, 2008). Det vil si at menneskets arbeid ikke er styrt og begrenset av ytre omgivelser, men heller aktivt tatt i bruk og omformet. Slik etableres også menneskets identiteter. Med andre ord hadde Marx et dynamisk menneskesyn der en uttrykker sin eksistens i takt med et skiftende miljø. Marx søkte å forklare den historiske drivkraften i sine teorier, og siden produksjon og arbeid var kjernen for menneskets eksistens, konkluderte han med at drivkraften måtte være økonomi som igjen står i sentrum for hans samfunnssyn (2008, s. 23). Marx var evolusjonist og delte historien inn i utviklingsfaser fra underutviklet til utviklet samfunn. Dette er generaliserende og er for lengst utdatert i antropologien (Escobar, 1991). Jeg ser likevel en sammenheng med Marx' teori om det dynamiske mennesket og sherpaenes tilpasning til de økonomiske endringer gjennom Rolwalings historiske utvikling. Ta for eksempel de tre økonomiske

revolusjonene jeg nevnte i kapittel to; introduksjon av poteter, turisme og pengeøkonomi og til slutt arbeidsmigrasjon. Dette er eksempler på at materiell økonomi har skapt endringer i løpet av de siste 150 årene. I dag spiller alle endringsfaktorene en stor del av den økonomiske strukturen i dalen, der potetene nå er kjernen for husholdets jordbruksressurser og pengeøkonomien er et resultat av turisme og arbeidsmigrasjon, som på sett og vis i dag er en avgjørende faktor for om Rolwaling-dalen vil overleve urbaniseringen eller ikke.

Arbeidsmigrasjonen har i dag muligens ført til en «fjerde revolusjon» i kjølevann av en ny generasjon der utdanning og økonomisk kapital står i fokus. Fraflyttingen er et resultat av at sherpaene har fått utfordringer ved å tilpasse seg pengeøkonomien i Rolwaling og har måttet finne alternative muligheter til inntekt andre steder. Dette viser til at sherpaene, slik Marx påpeker, er et arbeidende vesen som tilpasser seg ytre omgivelser. Det er likevel vanskelig å avgrense omgivelsene i dag grunnet globaliseringens omfang (Tsing, 2002). Det kan tyde på at Rolwaling samfunnet har gått fra å være et småskalasamfunn til et storskalasamfunn, der deres private økonomi i dag beveger seg over i en langt større skala enn tidligere da økonomien var avgrenset til byttehandel med naboregionene. Tidligere litteratur hevder at sherpaene, idet de bosatte seg i Himalaya regionen, var en etnisk folkegruppe som ikke tilhørte et offentlig system slik de er underlagt Nepal i dag (Fürer-Haimendorf, 1964). Revolusjonene har etablert nye skalaer og nivåer for interaksjon med et langt større felt; staten og resten av verden.



Tabellen ovenfor viser en forenklet oversikt over skalaene samt arbeidet og fortjenesten som ligger implisitt i de ulike skalanivåene. I realiteten er det mer kompleks enn det kan se ut til: Individ og hushold er en del av det private feltet, mens lokalsamfunn, region/land og verden tilhører det offentlige feltet. Dette begrunnes med det jeg gjorde rede for i kapittel tre der kroppen, i likhet med huset, er privat og beskyttet fra omverdenen; det offentlige felt der sosial interaksjon og utveksling forekommer. Gjennom det økonomiske aspektet går fortjenesten for arbeidskraften alltid til husholdet eller individet, altså det private felt; økonomisk og materiell kapital (Bugge, 2002, s. 243). Dette inkluderer også fortjenesten en får gjennom deltakelse i det offentlige feltet som angår alt utenfor husholdet; sosial og symbolsk kapital (2002, s. 225 og 241). Det private er altså indirekte implisert i et gjensidighetsforhold til det offentlige feltet ved at arbeidsformene åpner for et offentlig felt, men bevarer det lukkede husholdet/individet da fortjeneste alltid er privat. Et gjensidighetsforhold som dette kan virke mindre komplekst i småskalasamfunn, slik sherpaene i utgangspunktet har befunnet seg i, men siden skalaene eskalerer der deres arbeid og organisering innebærer noe langt større enn lokalsamfunn, skaper dette konflikter, slik det har gjort for Rolwaling Foundation. Man kan spørre: Hva skjer når skalaene utvider seg til region/land og verden der for eksempel resiprositet og gjensidighet utspiller seg på en helt annen måte? Kan slike møter forenes, eller vil de støte mot hverandre og skape konflikter? Jeg konkluderte i forrige kapittel at sherpasamfunnet eksisterer fordi det reproducerer seg selv gjennom sherpaenes sjenerøsitet og gjestfrihet. Dette er en organisering basert på buddhistiske verdier og sherpaenes livssyn, noe som igjen er viktig for deres væren og spesielt for deres neste liv. Baumgartner, en økolog fra sveits, som har forsket på Rolwalings sosioøkonomiske forandringer i Rolwaling, hevder at turismens inntog forstyrrer og til og med hindrer sherpaenes selvforsynte livsstil (Baumgartner, 1988). Må dette gå tapt for å opprette vestlig samfunnsform? Rolwaling Foundation i samarbeid med sherpaene har som mål å redde Rolwaling-samfunnet fra avfolkning ved å etablere institusjoner sherpaene selv hevder de trenger for å bli boende eller flytte tilbake til dalen. Likevel har stiftelsen høstet mye kritikk av sherpaene både i Rolwaling-dalen og i Rolwaling Village. Globale forbindelser der sherpaenes økonomiske organisering møter stiftelsens praksis og skaper «friksjoner» som i dag definerer Rolwalings situasjon og konfliktene knyttet til stiftelsen (Tsing, 2002). Jeg opplevde at kritikken sto i samsvar med hvordan sherpaene har endret seg, hvordan de ser seg selv i verden, og deres næringsgrunnlag og ulike former for fortjeneste slik jeg til nå har

fremstilt i kapittel to, tre og fire. Før jeg går inn på kritikken vil jeg se nærmere på hvordan globaliseringens kraft virker konfliktskapende i møte med det lokale plan.

En overlappende og konfliktskapende global økonomi

Appadurai (2002) hevder at den globale økonomien er konfliktskapende og må bli sett som et komplekst, overlappende og usymmetrisk system forklart gjennom fem landskaper: *ethnoscape*, *mediascape*, *technoscape*, *financescape* og *ideoscape* (2002, s. 50). Suffikset *scape* benyttes for å belyse aktørers måte å forme en subjektiv beskrivelse av et landskap gjennom politikk, media, etnisitet, økonomi og teknologi (2002, s. 50). Et landskap er noe som oppleves, navigeres og tolkes subjektivt der et objektivt syn ikke gir tilstrekkelig innsikt (Appadurai, 2002:50). Som tilhenger av en heterogen globaliseringsteori, hevder Appadurai at flyten av de fem landskapene skaper konflikter på lokalt plan ved å fremstå som «usymmetriske» (2002, s. 54). Når landskapene beveger seg og møtes forenes de ikke, men tvert imot kolliderer. På bakgrunn av at skalaene som i dag har et globalt omfang for sherpaenes økonomi, kan den globale kulturelle flyten av landskaper fungere som en metode for å avdekke konfliktene som har oppstått. Er ideene for tiltakene som er utarbeidet for stiftelsen forenelig med den lokale konteksten? Har privat og offentlig felt samme betydning for sherpaene i Rolwaling, Kathmandu, og ikke minst for Gangdal? Er det asketiske ideal i det hele tatt forenelig med kapitalisme, penger og større kontakt med verden utenfor? Dette er noen av spørsmålene som vil stå i fokus i dette kapittelet. Jeg vil først gå nærmere inn på utviklingsprosjektenes habilitet med henhold til deres forståelse av den «tredje verden».

Etnosentrisk utviklingsbegrep

I boken *The Anti-Politics Machine* (1994) kritiserer James Ferguson hvordan tidligere studier har tolket begrepet utvikling. Hans empiriske grunnlag er utviklingstiltakene i Lesotho og hvordan World Bank Report har feilet ved ikke å forstå Lesothos kulturelle kontekst ved blant annet å benytte seg av termen *Less Developed Countries* (LDC). Dette begrepet er ifølge Ferguson en del av et klassifikasjonssystem basert på vestens syn på den tredje verden. Et slikt utviklingsbegrep stammer fra to argumenter om utvikling: (1) «utvikling er en progresjon mot en moderne industriell kapitalisme», og (2) «utvikling gir en forbedret livskvalitet og standard der fattigdom må elimineres» (Ferguson, 1994, s. 55). Ferguson tar avstand fra dette ved å påpeke at fattigdom er et politisk problem innad i landet, og ikke et problem basert på at

landet er «mindre utviklet». Uten å forstå politisk og kulturell kontekst vil ikke utenlandsk bistand avskaffe fattigdommen ved å hjelpe landet mot å bli et kapitalistisk system; det vil tvert imot forverre situasjonen (1994, s. 11). At Nepal i dag går forbi betegnelsen *Less Developed Countries* og befinner seg i kategorien *Least Developed Countries* (2013), kan ha noe si for hvordan World Bank oppfattet Nepal da de først fikk innsikt i landet. Poenget mitt er at Nepal før 1950 ikke nødvendigvis var fattig bestående av en rural økonomi som selvforsynte bønder (Muzzini & Aparicio, 2013, s. xi). At de nå tilhører kategorien *Least Developed Countries* er derimot et politisk problem i landet der resultatet av urbanisering har ført til store slumområder, fattigdom, lav levealder og arbeidsledighet. For at bistand skal være realistisk må en, ifølge Escobar (1991), benytte seg av *grassroot movement*, en forståelse av kulturell kontekst (Escobar, 1991, ss. 675-678). Emma Crewe siterer Tandon (1991) i *The Silent Traditions of Developing Cooks* (1997):

(..) it is difficult for Africans to fathom the workings of Western Non-Government Organizations (NGOs), not only because of their secrecy, but also because their ideological and philosophical orientations are products of complex historical forces within their own countries which outsiders cannot fully understand (Tandon, 1991 hentet fra; Crewe, 1997, s. 59)

Med utgangspunkt i et empirisk eksempel fra Sri Lanka, der nye og forbedret ovner ble innført av et europeisk bistandsprosjekt, påpeker hun hvordan teknologiske eksperter og ingeniørene utvikler en avansert og «forbedret» ovn, uten å tilrettelegge for de som faktisk skal bruke ovnen; kvinnene i husholdet. Historiske krefter rundt kjønn på hver sin kulturelle side, der kvinner i Sri Lanka er assosiert med kjøkkenet og husholdning, mens menn er de teknologiske ekspertene i vesten som historisk sett ikke er knyttet til kjøkkenet. Gjennom en evolusjonsbasert ide om at mindre utviklet samfunn også hadde mindre utviklet kunnskap og teknologiske ferdigheter, gjorde det legitimt for «eksperter» bak de europeiske bistandsorganisasjonene alene å stå for ovnens design som et bidrag til å «modernisere» Sri Lanka. Dette ble en avgjørende faktor for at prosjektet faktisk ble mislykket. Et av spørsmålene Crewe stiller er hvorfor forbrukerne ikke ble inkludert i utviklingen (Crewe, 1997 Se også; Crewe & Harrison, 1998). På lik linje hevder Escobar at utviklingsprosjekter er preget av en den orientalske tankegangen som tidligere ble brukt for å legitimere kolonialiseringen, altså en vestlig fortolkning av den «tredje verden», der kolonimakten «hjelper» landet til å bli som vesten (1991, s. 676). Bistandsprosjekter er dermed basert på vestlige begreper som *Less developed countries* nevnt ovenfor, noe som både Ferguson og

Escobar hevder er en etnosentrisk forståelse av utviklingsbegrepet (1991; 1994), og der vestlig teknologi favoriseres fremfor en tanke om forbedring på lokale premisser, nettopp fordi landet er «mindre utviklet».(Crewe, 1997). Jeg kunne identifisere noe lignende i Nepal og spør videre: har arbeidet bak tiltakene til Rolwaling Foundation en annen ideologisk og filosofisk orientering som lokalbefolkningen nødvendigvis ikke forstår? Tilbake til Appadurais teori om den globale økonomien som overlappene og konfliktskapende, kan en allerede se sammenhengene med at en vestlig forståelse av teknologi, ideologi og økonomi som ligger implisitt i deres begreper som *Less/Least Developed Countries*, ikke går overens med den lokale forståelsen. Bakgrunnen for et slikt begrepsfeste kommer fra forestillinger enten gjennom media eller at mennesker flytter. I dette tilfelle er alle de fem av Appadurais «landskaper» inkludert, og svært konfliktskapende. Konfliktene knyttet til Rolwaling Foundation kan oppfattes på samme måte.

ROLWALING FOUNDATIONS UTFORDRINGER

Nostalgisk tilknytning til Rolwaling-dalen

Før jeg dro til Rolwaling, var dalen fremstilt av Tshering og hans kone Nima, som et rolig og fredelig sted, der befolkningen lever av egen dyrket jord i beskyttelse av det hellige fjellet Tseringma. Dalen er også ren, både i luften og alle levende skapninger som lever i tråd med buddhismen, som virker meningsbærende for sherpaenes væren. I huset deres har de et eget bønnerom, med alter og seremonielle utstyr og på veggene henger det store bannere med gudenes avbildninger. Dette er rommet Nima utfører morgenritualet hver dag. I dette ritualet brennes røkelse som hun sprer inn i alle husets rom. Denne røkelsen er hentet ned fra Rolwaling-dalen og hevdes å være renere enn fra kommersiell røkelse en får kjøpt i Kathmandu. Ved å utføre ritualet, får hun ikke bare beskyttelse og bedre karma; hun tar med noe «ekte» fra dalen inn i huset, som har frelse slik som alt annet levende i dalen. I tilfeller der de fikk besøk av noen som nylig hadde vært i dalen, var det ikke uvanlig at de hadde med seg poteter og andre ville grønnsaker. Da vi en dag satt og spiste lunsj, fortalte Tshering meg uoppfordret at potetene var fra Rolwaling, og at de var mye sunnere enn potetene i Kathmandu, selv om de var dobbelt så små. Han påpeker at det gjelder all mat som er dyrket i dalen. Oppfattelsen av landskapet slik jeg presiserte i kapittel tre, sitter dypt hos sherpaene som ikke lenger bor og lever der, og jeg fikk inntrykk av at de ønsket å gjenlive dette ved å ta til seg ting, som representerer stedet. Likt som demonstrasjonen om selvstendig «shepastate», egen ordbok og nye buddhistiske møtepunkter, tør jeg påstå at etableringen og ideen om

Rolwaling Foundation er et svar møte med Kathmandu og deretter løsrivelsen fra den Nepalske stat som ifølge dem står i kontrast til sherpaenes ideologi. Gangdal er heller ikke langt fra en slik forestilling av landskapet, der han tidligere har sagt at på et eller annet tidspunkt kunne selv tenke seg å bo i Rolwaling-dalen. Denne nostalgiske tilknytningen dukker spesielt opp i møte med noe annet, som i dette tilfelle er Kathmandu. *Nostalggi er en dyp lengsel etter en tapt helhet (...) de nostalgiske lengslene retter oppmerksomheten mot vår egen situasjon her og nå* (Lyngø, 1992, s. 40). I dette tilfelle kan lengselen til Rolwaling-dalen beskrives som guddommelig og profan, der stedet både er meningsbærende for sherpaene gjennom sitt buddhistiske syn, som står til kontrast med stedet de er her og nå (Lyngø, 1992). Det paradoksale er at på den ene siden, viser denne stedsentrerte nostalgien seg i deres kritikk mot det nepalske folk, og korrumpert regjering. På den andre siden, er livssituasjonen en helt annen i Kathmandu, der sherpaenes selvforsynte liv har gått over til et liv der penger gir tilgang til det livsnødvendige, og ikke lenger deres fysiske styrke, slik jeg har beskrevet tidligere. Foruten skole og noe papirarbeid i Tshering's trekkingfirma, var dagene situert rundt mobiler, internett, sosiale nettverk og TV; severdigheter som ikke Rolwaling-dalen har tilgang til. Tshering kunne sitte i timevis foran TVen samtidig som han utførte mantraer ved å snurre tommelen rundt et bønnekjede. Generasjonen under Tshering, som enten er født i Kathmandu, eller flyttet i ung alder fra dalen, er spesielt opptatt av disse severdighetene og kunnskapene om det. Når strømmen var på (fra tre til åtte timer om dagen) så var aktivitetene enten rettet mot slike severdigheter, men også musikk, gjerne amerikansk popmusikk. Appadurai kaller dette for *hypercomponent reproduction*, der vestlige produkter tas opp av ungdommene som «fremtids nostalgi» (Appadurai, 2002, s. 48; se også Lyngø, 1992). Flere av dem hadde aldri vært i dalen, og visste lite om stedet. Da jeg spurte hvorfor de ikke utførte ritualer slik foreldrene gjorde, sa de at det bare var for gamle. Det vil være vanskelig å kunne forutse utfallet av tilbakeflyttingen i fremtiden, men en kan spørre seg om det nostalgiske bilde av Rolwaling er arvelig for ungdommene, eller om det må enda en generasjon til før det går over til en historisk nostalgi (Lyngø, 1992). Jeg vil ikke spekulere i sannsynligheten om barna vil flytte opp eller ikke, men jeg vil likevel påstå at jeg har befunnet meg i midten av en urbaniseringsprosess og et relativt nytt fenomen for sherpaene som utfordrer Rolwaling Foundation tilbakeflyttingsplan; utdanning og kunnskap.

I kapittel to, henviser jeg til en samtale der Tshering tror sterkt på tilbakeflytting, blant annet fordi det vil bli dyrere å bo i Kathmandu innen få år. Han spår at de mindre ressurssterke

familiene i Kathmandu, ikke ser annen mulighet enn å flytte tilbake til dalen, der de i det minste kan dyrke sin egen mat. Dersom stiftelsens tiltak fungerer, vil de kunne forlate byen uten at skole, helsetilbud og strøm går tapt. På sin side har Tshering prioritert barnas utdanning for å gi dem flere valgmuligheter. Det er uansett ikke et mål at alle i Rolwaling Village skal flytte tilbake; det har ikke dalen kapasitet til.

Konfliktskapende utviklingsprosess

Situasjonen i dalen er likevel kritisk slik jeg ser det, og til tider noe forvirrende. Tshering sier at det *også* er dyrt å bo i Rolwaling, der beboerne er avhengig av turisme for å kunne betale for skole, helsestasjon og strøm. Er dette en faktor for avfolkning? Hvis det er tilfelle, så vil jeg påstå at stiftelsens institusjoner virker mot sin hensikt. Det første tiltaket som ble bygget var skolen, deretter fikk alle en komfyr hver som skulle være mer bærekraftig for avskoging og fjerne sot fra åpne ildsteder. De nye komfyrene tok kveldbelysningen som det åpne ildstedet ga; leselyset til barna som gikk på skole. Dermed utviklet ideen seg om et mikrokraftverk, der alle skulle få lys i huset, både i vinterbosetningen og i Beding. I etterkant må sherpaene betale månedlig beløp og derfor er de enda mer avhengig av turisme. Hvem er så de nye institusjonene for? Er tiltakene satt i gang for å gjøre det mer gunstig for sherpaene i Kathmandu å flytte tilbake? Altså de ressurssvake familiene og de ressurssterke eldre?

Ta for eksempel utbyggingen av ny skole. Ifølge stiftelsen var nedleggelsen av den gamle skolen en av de viktigste årsakene for avfolkning. Uten at jeg vet hvor mange barn som bodde i dalen i 2005, skal jeg prøve å kartlegge hvem som eventuelt skulle ha behov for skolegang i dag: Som nevnt tidligere bor det unge jenter og eldre i dalen i dag. Jentene har bodd der hele sitt liv sammen med sin mor, med unntak av to til tre måneder i Kathmandu hver vinter. Det har ikke vært uvanlig å splitte familien, der far og sønn(er) flytter til Kathmandu for skole og arbeid, mens mødre og døtrene blir igjen for å ta seg av husarbeidet og se til dyrene. Noen av de yngre jentene (fjorten-femten år) uttrykte at de kanskje skulle flytte til Kathmandu for utdanning, men var noe usikre. Da jeg spurte jentene i tjueårene hvor de likte seg best, falt svaret på Rolwaling-dalen. Likevel er de i en presset situasjon da potensielle ektemenn i dalen for lengst har flyttet.

Blant jentene var det først og fremst de yngste som kunne tenke seg en skolegang, mens de i tjueårene tilhører, i likhet med de eldre i dalen, generasjonen som aldri lærte seg å lese og

skrive. Tshering og andre sherpaer i Kathmandu i alderen tretti år og oppover, befinner seg i samme kategori. Deres barn igjen, som er født eller i det minste er oppvokst i byen, har gått på skole fra de var små, og er i dag, slik jeg erfarte, rettet mot en karrieremessig fremtid, enten i Kathmandu eller i utlandet. Dersom skolen hadde vært i drift fra oppstarten frem til i dag, ville det kanskje avverge at far og sønn å flytte, samt jentene fra fjorten til femten, som vurderer å følge etter. Selv om målet var noe annet i 2005, kan det se ut til at skolen i dag er rettet mot familiene som om noen år ikke lenger har råd til å bo i Kathmandu. Det trenger ikke være noe i veien for at tiltakene er tilpasset denne målgruppen, da disse familiene vil være mer bærekraftig for Rolwaling-dalen, enn single jenter og de aldrende. Problemet oppstår ved at stiftelsen krever en innsats av beboerne i dalen for å fremme turisme, gjerne gjennom samfunnshotellet som er ment skal dekke utgiftene til de nye institusjonene. En tanke kan være at om ikke institusjonene er i drift, vil heller ikke familiene ta steget med å flytte opp til dalen.

Kapital, fysisk arbeidskraft og «synlig utvikling»

Kritikken rettet mot tiltakene går blant annet ut på at institusjonene har vært stengt over en lengre periode. Den nyetablerte skolen var det første utarbeidet tiltaket, men kort tid etter ble den likevel stengt, da læreren hadde reist fra dalen fordi han ikke hadde fått godtgjørelse for arbeidet. En informant forklarte at beboerne er spesielt negative til mikrokraftverket fordi de er pliktig til å betale 330 rupie i måneden for strømmen. Dette er de lite villig til, ikke bare fordi de synes beløpet er unødvendig, men også siden mikrokraftverket ifølge dem har hatt en trøblete start og i perioder vært ute av drift. Enkelte har derfor boikottet kraftverket ved ikke å ta i bruk strøm. Pasang-Norgay sa under en samtale om stiftelsens arbeid, at han ikke forstod hvorfor de hadde bygget helsestasjon uten at beboerne skulle ha tilgang til medisiner. Han forteller om et eksempel at flere skadet seg da de skulle flomsikre elven i Beding med steiner. Behovet for medisinsk utstyr var stort, men opplevde det frustrerende at noen i Kathmandu satt på nøklene til helsestasjonen. Da jeg snakket med Gangdal under feltarbeidet fortalte han at de hadde feilet ved å bygge institusjoner før infrastruktur, altså en etablert offentlig instans, samfunnshotellet, med hensikt i å dekke institusjonenes utgifter. Han håpet at de derimot ville endre mening når samfunnshotellet var på plass, og institusjonene igjen kunne åpnes. Pasang-Norgay sa likevel at ingen i dalen lenger har tro på prosjektet, blant annet fordi de ikke har sett fremgang siden oppstarten, noe han påpeker som mistenkelig. Nepals utviklingshistorie er ikke langt fra stiftelsens utviklingsprosess, selv om skalaene ikke er i nærheten av omfanget

av ødeleggelsen og følgene for utviklingen i Kathmandu. Jeg mener det likevel kan påvirke sherpaenes holdning til Rolwaling Foundation.

Kathmandu er i dag en av verdens raskest voksende metropoler grunnet Nepals urbanisering (Muzzini & Aparicio, 2013). Fra å være et isolert land basert på en rural selvforsynt økonomi, tok det ikke lang tid før veier, hoteller og flyplasser ble etablert for å tilpasse landets nye store inntektskilde; turismen. Jeg leste i en nyhetsavis i Kathmandu at regjeringen tidlig gjorde seg avhengig av utenlandsk bistand, der de brukte ressursene til en hyppig utvikling, fremfor å fokusere på en infrastruktur som for eksempel etablering av nye arbeidsplasser til befolkningen. Resultatet i dag er overbefolkning, fattigdom, forurensning og korrupsjon. Årsaken er utvikling før bærekraftig infrastruktur (Bista, 1991). I dag går kloakken og all søppel rett i Bagmati elven som slynger seg gjennom hele byen og legger fra seg en kraftig stank og forurensning. Det er også her slumområdene etableres. Alt i alt virker det til at det ikke eksisterer en grunnmur, der bygninger, veier og flyplasser ikke har blitt vedlikeholdt siden utbyggingen, og befinner seg i dag på bristepunktet. Ved å gjennomføre feltarbeidet både i Kathmandu og i Rolwaling kan jeg identifisere en link mellom Nepals utviklingshistorie og Rolwaling-sherpaenes arbeidskapital som en viktig ressurs i form av en iboende fysisk styrke. Arbeidskapitalen avgjør husholdets fortjenester, enten i form av oppsamlet ved, løv til gjødsel, poteter eller ville grønnsaker. Med andre ord gir arbeidet utført en umiddelbar «synlig utvikling» som skal forsørge husholdet året rundt. Selv om det er vesentlig forskjell på Rolwaling-sherpaenes arbeid, og regjeringens misbruk av [misforståtte] bistandspenger, oppfattet jeg at tid og arbeidskraft kunne skape effektiv utvikling i husholdets kapital. Bourdieu beskriver det som at; kapital er tilegnede ressurser, det oppsamlede resultatet av individuelle aktørers systematiske arbeid over tid (...) bestemt av den mengde arbeid som det i gjennomsnittet kreves for å tilegne seg den (Hentet fra Bugge, 2002, s. 227). Med en tidligere selvforsynt økonomi, er det ikke utenkelig at bøndene i Nepal hadde et likt konsept rundt kropp og fysisk styrke, og at dette har blitt videreført idet det dreiet seg om vestlig utvikling etter 1950.

Utvikling i husholdet trolig en mer nyttig og bærekraftig tankegang enn utviklingen som har pågått i Kathmandu. Jeg spør likevel: Kan en lik utviklingsmentalitet være årsakene for at Rolwaling-sherpaene stiller seg uforstående til tiltakene uten en synlig fremgang? I kapittel to påpekte jeg at sherpaenes ønske om å sette seg adskilt fra Nepals «synder» og heller knytte

seg til Rolwaling-dalen som rent og hellig med sin isolerte geografiske plassering. Kan det samme ha skjedd med sherpaene i Rolwaling? Ser de på stiftelsen uten fremgang slik som de ser Nepal og Kathmandu uten fremgang? En informant, Tsering-Dorjee fortalte at ingen har lenger noen tro på prosjektet fordi i deres øyne er ikke lenger Rolwaling Foundation et bistandsprosjekt med fellesinteresse; Rolwaling Foundation er privat.

Privatisering i Nepal – en parallell til privat og offentlig felt

På bakgrunn av Nepals politiske situasjon slik jeg nevnte tidligere i kapittelet, eksisterer det ingen tillitt til regjeringen blant mine informanter og et behov for privatisering av privatkapital har dermed oppstått. Det kunne merkes i Kathmandu i sin helhet. Ta for eksempel butikkene jeg nevnte i kapittel to om de nepalske familiebedriftene der små butikkboder driftes av generasjonene i familien. Slike butikker eksisterer gatelangs og i alle sideveier en kunne finne. Av over en million mennesker fordelt på kun firehundre kvadratkilometer, kan en se at Kathmandu er preget av et behov for å skaffe seg levebrød gjennom slik virksomhet. Tshering på sin side eier også et privat trekkingfirma registrert gjennom betegnelsen (*P*). *Ltd* : *Private Limited Company*. Det vil si at firmaets verdi er privat der offentlige instanser har begrenset tilgang²¹. Slike firmaer så jeg overalt i Kathmandu, der alt fra mindre internettkafeer, diverse butikker til større selskaper benyttet seg av suffikset *Ltd* for å privatisere sin bedrift. Tshering fortalte at hans firma ble opprettet i 2005, samme år Gangdal startet Rolwaling Foundation for at donasjonene skulle gå gjennom Ltd-firmaet fremfor gjennom statlige instanser, altså gjennom Tsherings firma. Det er her jeg kommer inn på kritikken av Rolwaling Foundation basert på privat – og offentlig felt.

Før jeg dro opp til dalen hadde jeg flere samtaler med Tshering om stiftelsen. Han fortalte at det eksiterte noen mistanker om at han selv tar alle pengene han mottar av stiftelsen som er ment å gå til institusjonene. Det som slo meg da jeg kom til dalen var at mistankene om at stiftelsen var privat var en allmennoppfattelse. Jeg opplevde dette som den mest avgjørende faktoren for at Rolwaling-sherpaene ikke vil samarbeide, verken med stiftelsen eller med Tshering. Siden Tshering har utnevnt seg selv som ansvarlig leder i Nepal, og at donasjonen går gjennom hans private firma, har flere stilt seg kritisk til intensjonene og egeninteressen for stiftelsens prosjekter og hans nylige rikdom, som i utgangspunktet bunner i kjøp og salg av eiendom i Kathmandu. Beboerne i dalen har ikke bare mistet troen på stiftelsen fordi de ikke

²¹ <http://www.businessdictionary.com>

ser noen fremgang, men at donasjonene er private; Rolwaling Foundation en del av Tsherings private kapital, og samfunnshotellet er hans private hushold. Denne mistanken er også Gangdal klar over, og forklarte at han lenge har irritert seg over Tshering retoriske fremstilling av hotellet som «my lodge», og måtte ved flere anledninger rette på Tshering ordvalg for å unngå å forverre misforståelsen. Pasang-Norgay sier videre at Tshering lurte Gangdal ved selv å ta pengene til eget forbruk. For han er dette helt åpenbart siden ingen av de nye institusjonene er i drift, mens Tshering derimot har tre nye hus i Kathmandu. Misnøyen var spesielt rettet mot samfunnshotellet. Pasang-Norgay sa at da hotellet skulle bygges var Tshering veldig lur; «Han bygget hotellet på privat eiendom. Derfor er det Tsherings hotell, og ikke et samfunnshotell».

Sammenlignet med oppfatningen av Tsherings private eiendom og det offentlige og private feltet jeg konkluderte med i forrige kapittel, gir en forklaring for hvorfor de andre i dalen ikke har noen interesse av å delta i samfunnshotellet, eller noen av de andre institusjonene. Jeg definerte det private feltet gjennom individ og hushold og dets fortjeneste, uansett hvilket omfang skalaene befinner seg på. I motsetning til Gangdal, som gjennom sine ekspedisjoner oppfattet at sherpaene umiddelbart tenker på fellesskapets beste, så jeg en mer egenhet til seg og sitt, og en skepsis til den øvrige landsbyen. Dette grunnes buddhistiske verdier der kropp og hushold etterstreber et asketisk ideal som må beskyttes av onde demoner og krefter fra andre landsbybeboere (Ortner, 1989). Husholdet er en lukket enhet slik jeg opplevde det, og det eksisterer ikke samarbeid på tvers av familiene, der fysisk arbeidskraft ikke er noe en gir bort gratis. Ifølge Gangdal, var målet med samfunnshotellet, å skape arbeidsplasser i tillegg til å betale utgiftene som følger med de andre institusjonene. Ønsket var å inkludere beboerne i hotellvirksomheten, der samfunnet i sin helhet kunne ta imot de besøkende i dalen. De ville både få lønn for arbeidet, og vite med sikkerhet at skole- og helsestasjonens utgifter blir betalt. I teorien skulle dette kunne gå overens med sherpaenes sosiale arbeid, der de jobber for dalens utvikling, men likevel får en privat fortjeneste for sin innsats. Se for eksempel dugnadsarbeidet i kapittel fire. Dersom sherpaene hevder at samfunnshotellet er Tsherings private hushold, og at hotellet i tillegg er bygget på Tsherings jord, blir dette målet vanskelig å nå.

Vestlig resiprositet

Gangdal forklarte at han ønsket å gi «belønninger» for de som tok del i stiftelsens arbeid, eller var med å fremme utvikling i dalen. Nawang-Tsering er en av dem som har tjent godt gjennom sin klatrekarriere, og dermed bygget et hotell like ved huset. Slike tiltak hevder Gangdal er viktig for dalen, siden de aller fleste turistene i Rolwaling har med seg eget utstyr i stede for å benytte seg av dalens tilbud. At hoteller blir bygget er viktig for turistutviklingen, hevder han. Han fikk derfor en ekstra ovn i 2009. Jeg fikk høre om dette tilfelle av Purba, en eldre mann jeg besøkte i Na. Han syntes at Gangdal var svært sjenerøs som hadde gitt alle som bodde i dalen en ovn hver, der de selv kunne bestemme hvilke av bosetningene den skulle plasseres på. Han påpekte at han var fornøyd med plasseringen i Na, der det er mindre skog og vanskeligere å finne ved. Det var derfor praktisk å ha en ovn som brenner veden lengre enn åpent ildsted. Han var fornøyd med ovnen men sa at Tshering og Nawang-Tsering var veldig smarte, for de fikk to ovner; en til huset deres, og en til hotellet deres. Dette bekrefter ikke bare en forståelse av kvantitativ utvikling fremfor kvalitativ utvikling, men også at Rolwaling Foundation i deres øyne er et privat foretak.

Da vi var i dalen med en gruppe elektrikere i slutten av mars, ble det bygget inn elektriske installasjoner i samfunnshotellet. Gangdal bestemte seg også for å gi en utelykt og noen lamper til Nawang-Tserings hotell som en belønning for å ta initiativ i dalens utvikling. En kveld vi satt samlet i hotellets spiserom, kom to sherpakvinner inn for å hilse på. De hadde med seg to halvannenliterflasker med chang som de delte ut til Gangdal og elektrikerne. Etter at flaskene var tømt, gikk kvinnen bort til Gangdal og Tshering og spurte om de også kunne få lykter til sine hus. Gangdal forklarte at de kunne få lykter til huset dersom de var med å bidra i arbeidet som krevdes for å holde samfunnshotellet i gang. Dette var de ikke villig til, og fikk derfor ingen lykt. Ortner skriver om hvordan mat og drikke brukes for å manipulere andre ved å gi chang, et ritual ved navn *Yandzi* (Ortner, 1978). Ritualet forekommer ved at giveren, altså kvinnene i dette tilfelle, dukker opp hjemme hos den det gjelder med en flaske chang. Alle oppfører seg som om det er et vennlig besøk, og giveren blir behandlet med den vanlige gjestfriheten. Etter noen høflige utvekslinger, reiser giveren seg opp og skjenker vertene chang. Denne gesten må vertene ta imot, og giveren fyller glasset så ofte som mulig. Når alkoholen til slutt har fått virkning, forteller giveren det egentlige formålet med besøket og spør om tjenesten som er ønsket av mottakeren, altså verten. Hvis mottakeren nekter, (noe Ortner hevder i slike tilfeller er psykisk vanskelig), må det samme omfanget av chang

tilbakebetales. Dette vil Giveren nekte for og deretter si at det ikke var annet enn en gave (Ortner, 1978, ss. 68-69). Nevnt i kapittel tre, hevdet Mauss at å nekte å ta imot en gave, eller nekte å gi tilbake, er det samme som en krigserklæring. Ved å ta imot chang, men ikke gi tilbake tjenesten, som var tilfelle her, så skaffet Gangdal seg to mulige uvenner denne kvelden.

Eksempelene ovenfor viser til at resiprositet og gaveutveksling ikke er fremmed for vestlige samfunn, som baseres på forventninger en har til mottaker (Davis, 1992). Mens Gangdal vil bytte lykt mot arbeid vil kvinnene bytte chang mot lykt. Det kan virke likt på overflaten, men kreftene bak bytte er forskjellig. I tillegg kan kulturell ulikhet resultere i at gaven og gjengjeldelsen ikke blir forstått av motpartene. Dermed oppstår det konflikter. Nevnt tidligere er chang den gaven av høyest verdi som en ofring, ikke bare til gudene, men også til vedkommende som mottar chang. Chang virker dermed manipulerende for sherpaene, men tydeligvis i mindre grad for Gangdal, som ikke gjengjelder tjenesten, og heller synes gesten er «noe utspekulert». I deres øyne, kan Gangdal fremstå som gjerrig og de tenker kanskje at han får en uheldig reinkarnasjon, og ikke minst dårlig omtale i landsbyen. For Gangdal kan bytte virke enkelt; hvis de hjelper til med samfunnshotellet, vil de og få belønning. På sin side vil de ikke bidra, fordi samfunnshotellet tilhører Tshering.

Nevnt tidligere er utvikling og bistand assosiert med makt gjennom det Escobar forklarer som en ny form for orientalisme (Escobar, 1991). Utviklings- og bistandsprosjekter erstatter i dag kolonimaktene der de på nytt skal «hjelp» den tredje verden til å bli like utviklet som vesten. Maktmiddelet de bruker i dette tilfelle er bistand, altså gaver, men som de ikke får uforpliktet (Crewe, 1997, s. 70). Idet gaven blir tatt imot forventes det noe av mottakeren. Slik er det i dette tilfelle også. Det er Rolwaling Foundation som sitter på midlene, med et ønske om å hjelpe sherpaene til å unngå avfolkning. Ved at stiftelsen utarbeider en utviklingsplan og skaffer donasjoner, forventes det at sherpaene kommer med en oppfølging, og stiftelsen får en makt over mottakerne gjennom sin kulturelle/kunnskap- og økonomiske kapital (Bugge, 2002). Dette kan også være i tilfelle av at ideene som kommer fra stiftelsen er basert på at Rolwaling-dalen er underutviklet ved å benytte kunnskap en har av utvikling andre steder. I dette tilfelle, er oppfølgingen fraværende da ingen lenger har tro på prosjektet. De få som bidrar i å utvikle dalen, får små belønninger i form av teknisk utstyr. Dette bidrar ikke bare i å stimulere et maktforhold mellom giver og mottaker, men også oppfattelsen av at stiftelsen er

privat, som forsterker konfliktene. Når gaven/bistanden ikke blir gjengjeldt og godkjent av mottakeren, så mister giveren makten. På lik linje klarte ikke kvinnene å manipulere Gangdal med Yandzi ritualet, der de heller ikke fikk gjengjeldt sin gave. Dette skaper krysskulturelle konflikter, som kan være vanskelig å rette opp i.

KONKLUSJON

I denne oppgaven har jeg gjennom fire analysekapitler gjort rede for sherpaenes utvikling og endring siden turismens utspring på femtitallet, deres forståelse av seg selv i verden gjennom buddhistisk ideologi og deres næringsgrunnlag med arbeid og fortjeneste i fokus som har vært avgjørende for å forstå sherpaenes økonomiske organisering basert på skalaer som utgjør seg i et privat og et offentlig felt. Jeg har gjennom en slik innsikt kunne etablere en forståelse og kartlegging for hvor konfliktene har oppstått både gjennom utviklingsprosessen, gjennom sherpaens forståelse av arbeid, «synlig utvikling» og fortjeneste. Gjennom en samfunnsorganisering basert på offentlig og privat felt, og gjennom resiprositet. Jeg skal gi en kort gjennomgang:

Det er ikke til å se bort ifra at eskalering av skalaen, som et resultat av økonomiske endringer det siste århundre, har utfordret Rolwaling-dalens eksistens, både av historiske årsaker og geografisk beliggenhet. Rolwaling har med andre ord beholdt sin tradisjonelle livsstil da de i mindre grad enn nabolandene tok del i den økende turismen i Nepal på 50-tallet. Landsbyene har dermed ikke vært like rustet som andre til å takle den økende urbaniseringen. Rolwaling i seg selv var et ukjent turistmål, som resulterte i at sherpaer som ikke eide jord dro andre steder for å finne lønnet arbeid, mens sherpaene i naboregionene kunne finne arbeid i sin egen landsby grunnet turismens omfang. I etterkant har flere flyttet til byen med visshet om et enklere hverdagsliv gjennom pengeøkonomi. Likevel har Rolwaling stor religiøs betydning for sherpaene, spesielt uttrykt for de som flyttet fra dalen, og møtte resten av Nepal.

Lengselen og nostalgien tilbake til dalen har trolig slått sherpaene midt i fleisen i møtet med Kathmandu, der de i dag realiserer Rolwaling-dalen gjennom buddhisme, ritualer og naturgjenstander som har blitt hentet ned. Tilknytningen i Rolwaling Village var ikke vanskelig å påvise da samtaleene jeg ble inkludert i stort sett dreiet seg om Rolwaling Foundation, dalen, Nepals politikk, ønsker om sherpastat og buddhismens etikk, noe som også lyste gjennom handlingene deres. Den etniske identiteten i Kathmandu, som jeg presiserte i

kapittel to, kan være grobunnen for ideen om å utvikle dalen. Et av spørsmålene jeg har stilt er om ideen er godt nok tilrettelagt for de som bor der; og hvem utviklingen er for? Rolwaling Foundation vil bidra i å hindre avfolkning slik at sherpaene fortsatt kan leve i tråd med sine tradisjoner (Gangdal, 2005). I dette tilfelle er tiltakene rettet mot sherpaene som aldri har flyttet. Det er paradoksalt at eskaleringen av skalaene er påtvunget gjennom globaliseringens krefter, og går ikke i tråd med deres ontologiske forståelse og dermed deres private økonomi, slik jeg har presisert i kapittel to, tre og fire; sherpaene etterstreber å leve, ifølge buddhistisk ideal, et asketisk liv, isolert fra omverdenen. Selv om et fåtall lever i askese, er etterstrebelser stor og kan merkes gjennom deres holdninger til sitt private hjem og til staten ved at de ønsker å sette seg adskilt fra den. Det har allerede skjedd store endringer gjennom turismen, pengeøkonomi og utdanning. De to generasjonene i dalen står på hver sin ytterkant i livet; på den ene siden; de unge der fokuset ligger på utdanning og ekteskap og familie. På den andre siden; de aldrende, som stadig får større problemer med å forsyne seg selv i dalen. Ifølge tradisjonen var det ment at sistefødte skulle ta vare på foreldrene når de ble gamle, men i dag, ifølge Nawang-Dolkar, hjelper de dem kun på ett premiss; at de flytter ned til Kathmandu. Drømmen om å ende sitt liv i dalen blir vanskelig å oppfylle. Det tyder dermed på at utviklingen heller er ment for sherpaene i Kathmandu.

Dersom jeg går nærmere inn på konfliktene som har oppstått, nevnt ovenfor, kan jeg se at konfliktforholdet eskalerer seg i takt med skalaene fra individ til den ytre verden. Selv om distinksjonen mellom det private og offentlig felt trolig har eksistert lenge før sherpaene fikk innsikt i en ytterligere verden grunnet gamle buddhistiske tradisjoner, vil denne dikotomien i dag være svært komplekst og konfliktskapende i møte med utviklingen i Nepal. Gangdal sitt forslag om en offentlig instans gjennom samfunnshotellet som vil gi arbeid og i tillegg dekke utgiftene for de nye institusjonene, er ikke forenelig med sherpaenes syn på samarbeid. Gjennom deres tradisjon om det private husholdet og det asketiske idealet, samt husets mening i form av en beskyttelse mot omverdenen, vil ikke hotellet tilfredsstille deres ontologiske forståelse, som gjennom mine observasjoner var et av det sterkeste aspekt ved deres kultur. Selv om Gangdal har et ønske om at samfunnshotellet skal kunne gi bidragsyterne privat fortjeneste, er hotellet bygget på privat jord, Tsherings jord, der samtlige omtaler hotellet som «Thserings Lodge». Å ta del i arbeidet, vil være akkurat det samme som å bruke egen fysisk arbeidskraft og tid til å øke en annens personlig kapital, istedenfor å øke sin personlige fortjeneste. Slik som jeg har presisert gjennom Appadurais fem landskaper, kan

den globale flyten av mennesker, økonomi, ideologi, teknologi basert på forestillinger gjennom media summere opp konfliktene jeg til nå har presisert.

Å være vitne til at arbeid er kroppslig situert som bestemmer familienes privatkapital, og der sosialt arbeid forekommer kun under strenge buddhistiske premisser, gjør det problematisk å plassere Rolwaling Foundation med samfunnshotellet i spissen, et fornuftig sted i sherpaenes samfunnsorganisering. Samfunnet reproduseres gjennom sjenerøsitet, og er derfor et nøkkelsymbol som gir forståelse av deres kulturelle kontekst, slik jeg har etterstrebet i denne oppgaven. Det kan dermed virke ambisiøst for stiftelsens institusjoner å kunne delta i en slik reproduksjon. Dersom arbeid på en eller annen måte må gi en form for privat fortjeneste, må det sosiale arbeidet og fellesskapet som stiftelsen forventer, trolig innarbeide en metode der sherpaene anerkjenner arbeidet som viktig, samtidig som en direkte fortjeneste blir tildelt, slik jeg eksemplifiserte i dugnadsarbeidet i kapittel fire. På bakgrunn av det offentlige og private felt, er mistankene om at stiftelsen er privat, helt avgjørende for at sherpaene i fremtiden vil gå med på et samarbeid. Det kan virke til at de som virkelig må ta i et tak er de som bor i Kathmandu. Det er ikke utenkelig at Gangdals landsbymøte i 2005, ble holdt på feil sted; Dersom sherpaene skal realisere sine drømmer om å bevare deres truede landsby, burde det trolig innebære at de som har flyttet, er også de som bør ta ansvar.

Litteraturliste

Appadurai, A. (2002). Disjuncture and difference in the global cultural economy. I J. X. Inda & R. Rosaldo. (Red.), *The Anthropology of Globalization* (ss. 46-64). Massachusetts: Balckwell Publishers Ltd.

Bajracharya, S. B., Basnet, G., Kharel, F., Shah, K. B., Baral, H. S., & Charmakar, R. (2011). *Gaurishankar Conservation Area - A Treasure House of Himalayan Biodiversity*. Khumaltar, Lalitpur, Kathmandu: National Trust For Nature Conservation.

Barth, F. (1967). Economic spheres in Darfur. I Firth R. (Red.), *Themes in economic anthropology*, Oxford. (ss. 149-174).

Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Barth, F. (1978). *Scale and social organization*: Universitetsforlaget.

Barth, F. (1986). *Nomads of South Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Barth, F. (1999). Comparative methodologies in the analysis of anthropological data. I Bowen, John R. & Petersen Roger. (Red.). *Critical comparisons in politics and culture*, Cambridge University Press. (ss. 78-89).

Baumann, T. (2004). Defining ethnicity. *The SAA archaeological record*, 4(4).

Baumgartner, R. (1988). Tourism and socio-economic change: the case of the Rolwaling Valley in eastern Nepal. *Tourism Recreation Research*, vol 13 nr 1, (ss. 17-26).

Bista, D. B. (1991). *Fatalism and development: Nepal's struggle for modernization*. Calcutta: Orient Longman.

Bourdieu, P. (1973). The Berber house, I Douglas, M. (Red.), *Rules and Meanings*: Harmondsworth: Penguin.

Bridges. Project in Rational Tourism Development, Hentet 15.05.2014, fra <http://rolwaling.tripod.com/>

Bridges. (1999). Project in Rational Tourism Development, Hentet 15.05.2014, fra <http://www.rolwaling.com/>

Briggs, J. (1970). Kapluna Daughter. I Golde, P. (Red.), *Women In the Field. Anthropological Experiences*. Aldine Publishing Company. (ss. 19-44)

Bugge, L. (2002). Pierre Bourdieus teori om makt. *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*, vol 20, nr 3-4, Acheloug. (ss. 224-248)

Carrier, J. G., & Miller, D. (1999). From Private Virtue to Public Vice. In H. L. Moore (Ed.), *Anthropological Theory Today* Cambridge: Polity Press. (ss. 24-47).

Clarke, G. E. (1985). Hierarchy, status and social history in Nepal. *Context and Levels: anthropological essays on hierarchy*, Oxford: JASO Occasional Papers(4),. (ss. 193-209)

Clarke, G. E. (1990). Ideas of Merit (bsod-nams), Virtue (dge-ba), Blessing (byin-rlabs) and Material Prosperity (rten-'brel) in Highland Nepal. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol 21 nr 2, (ss. 165-184).

- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*: University of Chicago Press.
- Cook, S. (1966). The Obsolete “Anti-Market” Mentality: A Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology. *American Anthropologist*, vol 68, nr 2, Wiley. (ss. 323-345).
- Cosgrove, D., & Daniels, S. (1988). *The Iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crewe, E. (1997). The silent traditions of developing cooks. *Discourses of development: anthropological perspectives*, Berg Publishers. (ss. 59-80).
- Crewe, E., & Harrison, E. (1998). *Whose development?: an ethnography of aid*. London: Zed Books.
- Dalton, G. (1969). Theoretical issues in economic anthropology. *Current Anthropology*, vol 10, nr 2, University of Chicago Press. (ss. 63-102).
- Davis, J. (1992). *Exchange*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Desjarlais, R. R. (1992). Body and emotion. the aesthetics of illness and healing in the nepal himalayas. *Contemporary ethnography*.
- Durkheim, É., & Cladis, M. S. (2008). *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press.
- Døving, R. (2003). Et antropologisk studie av konsum. In M. Rugkåsa & Thorsen (Eds.), *Nære steder, nye rom*. Gyldendal akademiske. (ss. 163-187)

- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. vol 3, Pluto Press: London
- Eriksen, T. H. (2010). *Små steder - store spørsmål: innføring i sosialantropologi* Vol. 3. Oslo: Universitetsforl.
- Escobar, A. (1991). Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. *American Ethnologist*, 18(4), (ss. 658-682).
- Ferguson, J. (1994). *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Fisher, J. F. (1990). *Sherpas: reflections on change in Himalayan Nepal*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Fürer-Haimendorf, C. v. (1964). *The Sherpas of Nepal: Buddhist highlanders*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Fürer-Haimendorf, C. v. (1984). *The Sherpas transformed: social change in a Buddhist society of Nepal*. New Delhi: Sterling.
- Gangdal, J. (2005). Stiftelsen Rolwaling. Hentet 15.05.2014, fra <http://www.rolwaling.no/>
- Gangdal, J., & Holm, A. O. (1995). *EVEREST - Den Tunge Veien*. Oslo: Adventura Forlag.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge, England: Polity Press.

- Government of Nepal. (2012). *National Population and Housing Census 2011 (National Report)*. Kathmandu Nepal: Central bureau of statistics. Hentet 11.05.2014 fra http://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/2010_PHC/Nepal/Nepal-Census-2011-Vol1.pdf.
- Grønhaug, R. (1975). *Micro-macro relations: social organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen University.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought*. New York: Harper & Row.
- Helle-Valle, J. (2000). Fra modernisering til globalisering. In S. F. Nilsen & O. H. Smedal. (Red.), *Mellom himmel og jord : tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien* Bergen: Fagbokforlaget. (ss. 345-386).
- Hoftun, M., Raeper, W., & Whelpton, J. (1999). *People, politics & ideology: democracy and social change in Nepal*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- Isaac, B. L. (2005). Karl Polanyi. I J. G. Carrier (Red.), *A Handbook of economic anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Kohli, M. S. (2003). *Sherpas, the Himalayan legends : including the untold story of Phu Dorje, the first Nepalese to climb Sagarmatha*. New Delhi: UBS Publishers' Distributors.

- Lyngø, I. J. (1992). Kulturvern og nostalgi Vol. 18 nr. 1, Oslo: Novus. (ss. 35-46).
- Malinowski, B. (1978). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*: Routledge.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology*, vol 24 nr 1, Princeton University Press. (ss. 95-117).
- Mauss, M. (1995). *Gaven: utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. [Oslo]: Cappelen akademisk forl.
- Mintz, S. W. (1979). The anthropological interview and the life history. *The Oral History Review*, 7, (ss. 18-26).
- Moore, H. L. (1999). *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press.
- Muzzini, E., & Aparicio, G. (2013). Urban Growth and Spatial Transition in Nepal : An Initial Assessment. Washington D.C.
- Oppitz, M. (1973). Myths and Facts : Reconsidering some Data concerning the Clan History of the Sherpa. In C. V. Fürer-Haimendorf (Ed.), *Contribution To The Anthropology Of Nepal*. Warminster, England: Aris & Phillips LTD.
- Ortner, S. B. (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist*, vol 75 nr 5, (ss. 1338-1346).
- Ortner, S. B. (1978). *Sherpas through their rituals*. London: Cambridge University Press.

- Ortner, S. B. (1989). *High religion: a cultural and political history of Sherpa Buddhism*.
Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Sacherer, J. (1977a). *The Sherpas Of Rolwaling, North Nepal: A Study in Cultural Ecology*.
(Ph.D Thesis), Université de Paris, France.
- Sacherer, J. (1977b). The Sherpas of Rowaling: A hundred years of economic change.
Himalaya: Ecologie-Ethnologie, (ss. 289-293).
- Sahlins, M. D. (1972). *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter.
- Solli, S. M., & Balsvik, E. (2008). *Introduksjon til samfunnsvitenskapene: en antologi*. Oslo:
Universitetsforlaget.
- Spiro, M. E. (1970). *Buddhism and society: a great tradition and its Burmese vicissitudes*.
New York: Harper & Row.
- Stevens, S. F. (1996). *Claiming the high ground: Sherpas, subsistence, and environmental
change in the highest Himalaya*.
- Stewart, A. (1998). *The ethnographer's method*. Thousand Oaks, Calif.: SAGE.
- Tandon, Y. (1991). Foreign NGOs, uses and abuses: An African perspective. *IFDA dossier*,
81, (ss. 67-78).
- Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford:
Berg Publishers.
- Tsing, A. (2002). Conclusion: The Global Situation. I J. X. Inda & R. Rosaldo (Red.), *The
Anthropology of Globalization*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd. (ss. 453-485)

- Tsing, A. (2005). *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Upadhyay, S. (2001). *The Good Shopkeeper Arresting god in Kathmandu*. New York: Houghton Mifflin Harcourt. (ss. 1-19)
- Utviklingsfondet. (2014). Vårt Arbeid i Nepal. Hentet 18.05, 2014, fra <http://www.utviklingsfondet.no/vart-arbeid/nepal/>
- Waddel, L. A. (1978). *The Buddhism of Tibet or Lamaism: With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its Relation to Indian Buddhism* Kumar Gallerry, 11, Sunder Nagar Market, New Delhi, India: Manjusri Publishing House.
- Wadel, C. (1991). *Feltarbeid i egen kultur: en innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Flekkefjord: SEEK.
- Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whelpton, J. (2005). *A history of Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wikan, U. (1992). Beyond the words: the power of resonance. *American Ethnologist*, Vol 19 nr 3, (ss. 460-482).
- WTO. (2014). World Trade Organization, Country Profile; Nepal. Hentet mars, 2014, fra <http://stat.wto.org/CountryProfile/WSDBCountryPFView.aspx?Language=E&Country=NP>